SUPPLÉMENT DE LA VIE SPIRITUELLE
Numéro 41 — 2e trimestre 1957



SOMMAIRE

THEOLOGIE MORALE

Voilà vingt-cinq ans que le cardinal Van Roey le constatait : la charité, reine des vertus, est un thème essentiel chez les Pères et les scolastiques, alors que les auteurs modernes n'en parlent pas ou en parlent peu.

Le chanoine Delhaye établit, au plan des faits, les jalons essentiels de cette évolution dans l'enseignement de la morale catholique qu'il étudie ici de la « première scolastique » aux traités modernes. Cet aperçu historique apportera un appui solide aux travaux qui se multiplient de nos jours et qui tendent à donner à la charité le primat qui lui revient.

VIE RELIGIEUSE

Amicalement invité à visiter le monastère de « La Vierge des Pauvres » dans les Landes, l'auteur y séjourna en décembre dernier. Dès son retour, il rédigea, en plein accord avec la jeune communauté, ces réflexions que d'amicales conversations avaient spontanément mûries.

PSYCHOLOGIE ET PASTORALE

Par « abréaction », il faut entendre toute décharge émotionnelle conséquente à une inhibition plus ou moins prolongée. Elle se produit normalement dans la vie et dans l'art (catharsis), mais il est d'autres abréactions qui surgissent au cours des états hypnotiques et narco-analytiques, ainsi qu'au cours du traitement psychanalytique. Dans ces derniers cas notamment, il est fort difficile d'apprécier exactement la moralité de l'abréaction. Les confesseurs de pénitents en cours de traitement psychanalytique seront heureux de trouver dans cet article les principes de solution de ce problème fort délicat.

Le neurologue allemand J.H. Schultz a mis au point sous le nom de « training autogène » une méthode de relaxation utilisant des procédés de concentration mentale. Thérapeutique, cette méthode a également une efficacité dans l'éducation de l'attention, de la volonté, de la maîtrise de soi, bref tout ce qui peut contribuer à la « sagesse du corps ». L'auteur qui a étudié sur place cette méthode, la compare — pour la distinguer — au Yoga et aux disciplines hésychastes.

Bulletin des ouvrages récemment parus concernant l'introduction à la psychanalyse, la psychologie religieuse de Jung, la psychiatrie et la religion, la psychologie religieuse, la direction spirituelle et la caractériologie, la mystique et les phénomènes extraordinaires, etc.

LA CHARITÉ REINE DES VERTUS

Heurs et malheurs d'un thème classique

Introduction

Au début de ce petit travail[1], il n'est pas inutile d'en préciser l'objet, les limites, la méthode.

L'objet, c'est essentiellement le rôle primordial de la charité dans la vie chrétienne et la place unique que cette vertu théologale doit occuper dans la systématisation de la théologie morale. Voilà vingt-cinq ans que le cardinal Van Roey le constatait, la charité reine des vertus est un thème essentiel chez les Pères et chez les Scolastiques, alors que les auteurs modernes n'en parlent pas ou en parlent peu[2]. Aujourd'hui, heureusement, les choses ont changé. Nombreux sont les moralistes qui déplorent ce fait et désirent porter remède à cette situation[3]. Ils s'interrogent sur les plus

1. Qui développe l'aspect historique de ce thème déjà abordé dans *Loi et Amour*, in *Supplément de La Vie Spirituelle*, n° 17, mai 1951. (N.D.L.R.).

2. Cardinal J. E. van Roey, *De virtute charitatis quaestiones selectae*, Malines, 1929, p. 14. « Recentiores Theologi plerique, ut opera theologica moderna legentibus patet, in tractatu quidem de charitate, vel indicant uno tantum verbulo charitatem esse formam virtutum vel imo hanc classicam sensuque plenam locutionem ignorare videntur, in aliis vero locis v. g. ubi conditiones meriti vel relationem bonorum operum in Deum explanant, sententiam veterum Doctorum fere communiter relinquant, ita ut quae magni momenti res est, hodiedum ut mera quaestio vocum plerumque habeatur. »

3. Il est à peine besoin de rappeler ici comment ce désir d'une réforme s'est polarisé autour de l'ouvrage du P. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale*, Paris, 1952. On sait que, sous sa forme première, ce livre fut une thèse préparée sous la direction du R. P. Carpentier (cf. de ce dernier, *Vers une morale de charité*, dans *Gregorianum*, 1953, t. XXXIV, pp. 32-35).

sûrs moyens à mettre en œuvre. C'est pourquoi ils se tournent vers les historiens et leur disent : Comment nos prédécesseurs s'y prenaient-ils ? Quels facteurs ont assuré la primauté de la charité en théologie morale ? Comment se fait-il qu'on ait abandonné ce thème ? C'est à ces questions que ces pages voudraient préparer une réponse. Il s'agira donc avant tout de la charité, mais accessoirement on y parlera aussi des autres théologales puisque, sur le plan vital comme sur le plan pédagogique, la foi, l'espérance et la charité sont organiquement liées.

Sur le plan pédagogique...., le mot ne vient pas ici par hasard. C'est à dessein qu'il est employé pour marquer les limites de cette enquête. Personne ne songera un instant que la morale catholique a cessé un beau jour d'enseigner la primauté de la charité. C'est seulement dans l'organisation des traités que nous constatons un recul. Tout se passe comme si certains auteurs avaient voulu laisser cette thèse essentielle aux professeurs de dogme ou aux auteurs de spiritualité. Le mal est évidemment moindre. Il n'en est pas moins réel, car il est souhaitable que la morale chrétienne soit présentée en un tout cohérent et parfaitement organique. De même, il serait regrettable que l'étude de la charité, exclusivement réservée au dogme, parût n'avoir que peu d'incidence sur la vie chrétienne. On pourrait déplorer aussi que la royauté de la charité parût être une idée, très généreuse, mais réservée aux âmes plus pieuses, et non un élément essentiel de toute vie chrétienne authentique. En tout cas, la chose doit être claire, si nous disons ici qu'un théologien a donné peu de place à la foi et à la charité dans son cours de morale, cela ne signifie nullement qu'il a ignoré le rôle primordial de ces vertus dont il parle peut-être en termes excellents dans un traité de dogme ou dans des ouvrages d'ascétique. Constatant qu'un pénitentiel médiéval ou un ouvrage de casuistique plus récent ne traitent de la charité que sous un aspect secondaire, nous ne nions pas pour autant que leurs auteurs aient eu une vue plus complète des choses lorsqu'il s'est agi pour eux de pratiquer les vertus chrétiennes ou de les enseigner aux autres.

Il reste à dire un mot de notre méthode. Dans cette enquête, on pourrait, me semble-t-il, procéder de deux manières; disons pour être bref, *a priori* et *a posteriori*. *A priori*, nous rechercherions surtout des causes. On pourrait dire, par exemple, que l'occamisme est responsable d'une certaine présentation

trop analytique de la morale puisqu'il considère plus volontiers les actes isolés que des vertus permanentes et des habitus [4], ou que la réaction anti-quiétiste a dépassé la mesure à propos de l'amour désintéressé de Dieu [5]. Certains mettraient en cause l'aspect trop nettement practico-pratique de la formation théologique dans les séminaires sous l'Ancien Régime, ou le byzantinisme de l'enseignement facultaire. Sans nier l'utilité de ce genre d'investigation, on peut penser que, dans les circonstances actuelles, pareille façon de faire peut être injuste et dangereuse. Injuste parce que nous connaissons encore mal l'histoire de la théologie morale et que nous pouvons nous tromper sur les influences qui se sont réellement exercées. Dangereuse parce que nous risquons de paraître gratuitement iconoclaste. Il ne faut pas se faire d'illusion : la présentation nouvelle de la morale a suscité chez certains auteurs de premier plan, d'une autorité et d'une maîtrise incontestables, une certaine suspicion. Là où certains parlent de modifier l'agencement de la synthèse morale, ils ont cru voir un moyen insidieux de les critiquer et de mettre en doute le bien fondé de leur enseignement, qu'il ne s'agissait cependant pas de mettre en cause. Pour tout dire, on a confondu une formulation nouvelle de la morale éternelle avec la morale nouvelle, c'est-à-dire concrètement, avec la morale des situations qui a été réprouvée [6]. Ou bien encore le désir d'un ressourcement biblique a été interprété comme une entreprise dirigée contre l'éthique ou le droit canon, comme si à côté de la morale « éthico-juridique » il n'y avait pas place pour une présentation plus théologique.

Il est donc opportun d'adopter ici une autre méthode et de partir des faits pour remonter aux causes ou, tout au moins, aux facteurs déterminants. Nous ne connaîtrons peut-être pas ainsi le dernier « pourquoi » des choses, mais nous pourrons tout au moins en préciser le « comment ». Nous constatons que certaines systématisations de morale, ou moyen âge comme à l'époque moderne, mais surtout dans les derniers siècles, ont fait une place restreinte aux théologales tandis

4. Cf. B. Häring, *La loi du Christ,* t. I, Paris, 1956, p. 65.

5. Je songe, par exemple, à ces auteurs comme Bossuet et le P. Bolgeni, qui nient la possibilité de l'amour désintéressé de Dieu. Cf. *Dictionnaire de Spiritualité,* art. *Charité,* t. II, col. 606.

6. Cette confusion a été justement censurée dans le *Theology Digest* des PP. Jésuites américains, col. 2, nº 1, Winter 1954, notamment p. 24.

que d'autres en majoraient la portée. Alors nous essayons d'en découvrir la raison dans les autres caractéristiques de ces synthèses. Nous faisons varier les facteurs, comme disent les logiciens. Ainsi nous aboutissons à une sorte de diptyque. La première scolastique nous offre le spectacle d'une théologie qui reconnaît pleinement la primauté de la charité. Nous examinerons donc comment les auteurs de cette époque s'y sont pris pour tirer de leur exemple les directives pratiques. Si un autre secteur de la morale de ce temps est en retrait sur cette position, nous trouverons dans ce fait l'amorce d'une réflexion qui nous rendra raison de ce contraste. Celui-ci sera encore plus éclatant lorsque nous aborderons l'étude de la théologie morale moderne. Il sera tout indiqué de rechercher comment une théologie aussi évoluée et aussi poussée n'a guère eu l'occasion de rendre justice à la charité reine des vertus. En tout état de cause, j'y insiste, nous nous abstiendrons de juger des intentions ou même de porter un jugement de valeur. Certains diraient que la différence entre les auteurs s'explique par une déficience du sens théologique ou biblique. Elle peut tout aussi bien être due à un souci authentique de progrès. Lorsque les moralistes de la Contre-Réforme ont institué les « cours de cas de conscience », ils ne songeaient pas un instant à miner la position primordiale de la charité et des théologales en général telle qu'elle était exposée dans les cours de théologie spéculative. Ils ne pensaient pas non plus à devoir redire ce qui était fort bien exposé ailleurs. Le malheur a voulu que plus tard, à la suite de circonstances qu'il serait trop long de rappeler ici[7] ces cours de cas de conscience sont devenus toute la morale et que, la théologie spéculative se transformant en cours de dogme, les éléments de morale qu'elle contenait n'ont plus été enseignés... Il serait aussi pénible de dresser ici un réquisitoire que de ne pas ouvrir les yeux aux leçons de l'histoire.

7. Je me suis expliqué plus longuement sur ceci dans deux articles du *Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon*, en 1955 et 1956 : *Le recours à l'Écriture Sainte dans l'enseignement de la théologie morale. Aperçu historique.*

I

Présence de la charité dans la première scolastique

Il peut paraître étonnant de faire appel au XIIe siècle et au début du XIIIe siècle comme à une époque-témoin. Ne faudrait-il pas lui préférer la seconde moitié du XIIIe siècle qui a connu des penseurs de la taille de saint Thomas et de saint Bonaventure ? La supériorité de ces auteurs ne fait évidemment aucun doute, mais il ne faut pas oublier non plus que la scolastique du XIIe siècle les explique et les prépare en créant la théologie systématique et même pourrait-on dire l'enseignement théologique au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Or, cette orientation, alors nouvelle, présente précisément des caractères de spontanéité et de liberté qui permettent de faire bien des expériences qu'une époque plus riche aurait jugées inutiles. A défaut d'un enseignement en quelque sorte définitif, qui intéresse plus l'histoire de la doctrine que celui de la pédagogie, nous trouvons dans l'étude du XIIe siècle l'occasion de repenser des problèmes et de voir s'esquisser des solutions.

Il ne peut évidemment être question de mener une enquête exhaustive. Nous prendrons quelques exemples plus caractéristiques dans les trois sortes d'ouvrage qui traitent alors des problèmes moraux : les commentaires exégétiques, les sommes systématiques, les livres de morale destinés aux confesseurs.

A. — *Commentaires exégétiques.*

Au XIIe siècle, comme durant la plus grande partie du moyen âge, la base essentielle de l'enseignement théologique est le commentaire d'Écriture Sainte. C'est à lui que maîtres et élèves consacrent le plus clair de leur temps. Les disputes ou « questions » qui portent sur des points particuliers, les synthèses qui ordonnent en de vastes systèmes les résultats de ces recherches bibliques et les réflexions qu'elles ont suscitées ne sont qu'un élément secondaire et accessoire du travail théologique. C'est dire si le rôle de la charité et de la

foi dans la vie morale est constamment souligné à propos des textes de l'Évangile et des écrits apostoliques : la primauté de la charité se trouve ainsi constamment mise en vedette.

C'est vrai pour l'École de Laon et pour celle de Pierre Lombard. Ce l'est encore plus pour celle des Victorins. Ceux-ci recourent volontiers à l'exégèse allégorique; ils peuvent donc ajouter aux textes explicites ceux qui se contentent d'insinuer une doctrine ou de présenter avec elle quelque analogie. Le P. Dumeige a récemment fait voir comment toute la théologie de Richard de Saint-Victor était centrée sur l'idée de la charité substance de la vie divine et humaine[8]. Étudiant moi-même les textes d'un autre religieux de Saint-Victor, Godefroy, qui mourut vingt ans après Richard, j'ai pu montrer comment l'universelle régence de la charité était pour cet auteur un thème essentiel. C'est en commentant la Genèse, et notamment la création des oiseaux au cinquième jour, que Godefroy en vient à parler longuement de la charité qui, comme l'aigle, monte vers le ciel. Elle est pour l'homme le seul moyen de s'élever, car les vertus que l'on pourrait acquérir sans elle ne sont d'aucune valeur dans le domaine de la grâce. Jouant sur les mots *forma* et *formosa,* Godefroy dira que la réserve, comme la confiance en soi d'ailleurs, ne peut être convenable et belle (*formosa*) que si elle est marquée du sceau (*forma*) de la charité et si on y retrouve l'image (*imago*) de cette vertu primordiale. Sinon, elle reste inachevée, informe; elle dégénère et en arrive même à perdre sa dignité naturelle[9].

Mais peut-être nous dira-t-on qu'il s'agit là d'un exemple privilégié : les Victorins sont des « spirituels » autant que des théologiens. Ils ont tendance à majorer l'élément « surnaturel » de la vie morale. Nous répondrons à cette objection en nous appliquant à une étude détaillée et analytique de commentaires dus à Abélard et à un de ses disciples qui, eux, sont d'une tendance beaucoup plus intellectualiste que mystique et qui auraient même tendance à céder au pélagianisme en insistant sur l'effort naturel dans la vie morale.

Abélard a commenté l'*Épître aux Romains;* il suffit de rele-

8. G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour,* Paris, 1952.

9. Ph. Delhaye, *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor, Étude théologique,* Lille, 1951, pp. 132-133.

ver les remarques que lui inspirent les textes pauliniens marquant la place de la foi et de la charité dans l'économie du salut et la morale chrétienne. Lisant le chapitre 4, Abélard rencontre le texte fameux : *Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad iustitiam* (v. 3). Il en est quelque peu embarrassé, car il a peur qu'on y trouve l'occasion de se relâcher de l'effort moral et de ne pas pratiquer les bonnes œuvres. Mais enfin, il faut bien s'incliner devant l'autorité de l'Écriture : *quia sic habemus ex testimonio Scripturae*. Et puis, après tout la foi qui plaît à Dieu c'est celle qui opère par la charité. C'est donc la foi et la charité qui commandent toutes les œuvres du chrétien et leur donnent une valeur authentique, tout comme les sentiments religieux d'Abraham expliquent son départ de Mésopotamie et son attitude vis-à-vis de son fils : *Cum itaque dicit : « credidit Deo », tale est : credendo exsecutus est libenter iussa Domini.* Auprès des hommes, le mérite se mesure au seul effort, devant Dieu il faut tenir compte de l'ouverture à la grâce : *cum apud Dominum sola amantis fides ad iustitiam sufficiat*[10].

Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, lit-on au chapitre suivant, 5, v. 5. Cette phrase est, pour Abélard, l'occasion de rappeler que tout acte moral et toute vertu trouvent leur perfection, sinon leur consistance, dans la charité. Celle-ci, en effet, est un amour qui porte sur Dieu et ne s'attache plus à rien de charnel ou d'humain. Elle s'étend (*diffusa*) à tout être, même à celui qui est odieux, comme peut l'être un ennemi. Elle est l'intention qui dirige les actes et leur permet de se sublimer en acquérant une valeur divine; elle est l'âme même de tous les préceptes de la morale[11].

Saint Paul le rappelle encore plus loin lorsqu'il affirme que tous nos devoirs envers autrui se résument en la seule charité : *Nemini quidquam debeatis nisi ut invicem diligatis*

10. ABÉLARD, *Expositio in epistolam S. Pauli ad Romanos*, lib. 2, cap. 4; P. L., 178, 839 C-D.

11. ABÉLARD, *Expositio... ad Romanos*, lib. 2, cap. 5; P. L., 178, 860 A. « Et hoc est quia *charitas Dei, etc., Dei* dicitur id est pure propter Dominum habita ad differentiam carnalis dilectionis. Charitatem, id est dilectionem, *diffusam* dicit quae inimicum quoque complectitur. De qua scriptum est : *omnis consummationis vidi finem, latum mandatum tuum nimis* (Ps. 118, 96) id est : perpendi atque intellexi latum tuum de charitate mandatum finem esse omnis consummationis, id est illud esse ad quod universorum tuorum mandatorum intentio dirigatur. » Cette interprétation du Ps. 118, 96, se retrouve chez saint AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, Ps. 118, S. 21, n° 8, *Corpus christianorum*, t. XL, p. 1735.

(Rom., 13, 8). Ici, nous trouvons sous la plume d'Abélard un très long développement tendant à démontrer, en un curieux mélange de procédés de pensée exégétiques et logiques, l'universelle régence de la charité fraternelle. L'apôtre parle surtout de la charité envers le prochain, constate Abélard. Ce n'est pas qu'il sous-estime l'amour de Dieu, mais il pense que celui-ci est une condition et le fondement tellement évident de celui-là qu'il croit inutile d'en traiter explicitement. D'autre part, saint Paul, note-t-il, démontre sa thèse *per partes,* en énumérant chacune de ses applications. Il ramène, en effet, chaque faute contre un commandement à une déficience de la charité. Prendre le bien de quelqu'un, violer les droits d'un conjoint, tuer un homme, c'est évidemment ne pas l'aimer. Quand David s'est approprié la femme d'Urie, par exemple, il a démontré qu'il était dépourvu de véritable amour. Vis-à-vis d'Urie, c'est trop clair, puisqu'il lui voulait du mal. Mais ce n'est pas moins vrai vis-à-vis de Bethsabée, puisqu'il ne recherchait pas son bien spirituel et ne respectait pas en elle l'image de Dieu. Vis-à-vis de lui-même, il manquait tout autant à la charité puisqu'il tuait son âme et risquait son salut éternel[12].

Du commentaire d'Abélard on peut rapprocher ceux qu'un de ses disciples, écrivant vers 1140, a donnés aux autres épîtres pauliniennes. Nous pouvons y retrouver d'autres textes concernant les théologales et, notamment, la charité reine des vertus. Cet auteur, dont le texte nous a été conservé par un manuscrit de Cambridge, commentera par exemple le verset de l'*Épître aux Galates* (5, v. 5) : *Nos autem ex fide, spem iustitiae exspectamus. Nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque preputium sed fides quae per charitatem operatur.* Il explique : Nous attendons l'espérance de la justice, c'est-à-dire la récompense que peuvent espérer les justes, mais cette assurance n'est pas fondée sur les œuvres; elle repose sur la foi. Le chrétien connaît les promesses de Dieu

12. ABÉLARD, *Expositio... ad Romanos,* lib. 5, cap. 13; P. L., 178, 949 A-B. « *Dilectio proximi :* vere qui diligit proximum non adulterabit, non occidet, etc., quia nullum penitus malum operatur. Unde apparet David, dum cum Bethsabee fornicatur vel Uriam ad mortem proderet nequaquam proximum dilexisse, sed cum alius dicat apostolus : *Qui enim non diligit proximum quem videt, Deum quem non videt quomodo potest diligere* (1 Job, 4, 21) utique nec Deum tunc dilexisse videtur. Quomodo etiam dici potest alterum diligere sicut semetipsum, cum nec semetipsum vere diligat qui a morte animae sibi parcendo non parcit? Scriptum quippe est : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam* » (Psal., 10, 6).

en son esprit illuminé par la Révélation. Il sait que la foi vaut mieux que la circoncision parce que la foi engendre la charité[13].

Le même auteur commente les dimensions de la charité dont saint Paul parle aux *Éphésiens* (3, v. 17) : *longitudo... latitudo... sublimitas... profundum...* Pour lui, elles sont rigoureusement extensives à la vie morale. La largeur de la charité est telle qu'elle s'étend à tous, ennemis comme amis. Sa longueur est celle de l'éternité, car elle ne cessera pas comme les charismes qui n'ont qu'un temps. Par sa hauteur, elle dépasse toute vertu en dignité (*Maior autem est charitas*) au point que c'est à elle seule qu'est due la vie éternelle. Elle ne s'enorgueillit pas pour autant et c'est pourquoi, malgré sa noblesse, elle a toute la profondeur de l'humilité[14].

Citons enfin l'exégèse d'un dernier texte qui permet au disciple d'Abélard de détailler les différents devoirs concrets de la charité. Il s'agit des versets 12-14 du chapitre 3 de l'*Épître aux Colossiens : Induite vos ergo sicut electi Dei, sancti et dilecti, viscera misericordiae, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam; supportantes invicem et donantes vobismetipsis si quis adversus aliquem habet querelam; sicut et Dominus donavit vobis, ita et vos. Super omnia autem haec, charitatem habete quod est vinculum perfectionis...* Il faut donc, explique l'auteur, que le chrétien pratique la miséricorde, le pardon, la libéralité, l'humilité, mais surtout la charité. Pourquoi saint Paul dit-il « pratiquez surtout la charité »? C'est parce que la miséricorde, l'humilité et la bienveillance ne sont pas prises ici comme des vertus séparées, mais comme l'effet de la charité qui s'identifie avec chacune

13. A. Landgraf, *Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi*, t. II,... *ad Galates*, Notre-Dame (Indiana), 1939, p. 374. « Et hoc non ex operibus legis sed *ex fide* instricti videlicet *spiritu*, id est ratione vel etiam revelante spiritu Dei. Et merito ex fide quia *in Christo Jesu*, etc., id est non habet pretium sed *fides que*, id est dilectio, que provenit ex fide. » On le remarquera, cette exégèse tend à donner une certaine primauté à la foi à laquelle s'attache moins l'interprétation commune fort bien résumée par le P. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 483 : « La foi tire de la charité son énergie, son efficacité, sa valeur. »

14. *Commentarius Cantabrigiensis... ad Ephesios*, t. III, pp. 407-408. « *Latitudo...* id est que sit perfectio caritatis... Quam lata sit caritas quae non solum amicos sed et inimicos in sinu suo complectitur... Item *que sit longitudo* id est quam longa sit caritas que videlicet hic incipit et in futuro perficitur... Item que sit *sublimitas* id est quam sit sublimis, in dignitate videlicet, quia ei soli debetur vita aeterna. Unde dicitur : *Maior autem his est caritas... Profundum* caritatis, id est imum humilitas est... »

d'elles. Celle-ci est d'ailleurs le lien de la perfection en ce sens qu'elle nous entrave et nous conduit à la sainteté[15].

On le voit donc, qu'Abélard et son disciple soient axés sur la charité ou sur l'ascèse, qu'ils soient bien ou mal inspirés dans leur exégèse, un fait demeure : par la force même des textes qu'ils devaient commenter, ces auteurs étaient amenés à parler de la charité et de sa primauté.

B. — *Sommes systématiques.*

Passons aux ouvrages de théologie systématique et examinons rapidement quelques sommes des écoles abélardienne, lombardienne et porretaine.

1. La synthèse abélardienne, représentée par une vingtaine d'ouvrages, est centrée sur le schéma augustinien : *fides, caritas, sacramentum.* Cette mise en vedette de vertus théologales est intéressante, mais pour la foi tout au moins ne doit pas faire illusion. *Fides,* ici est surtout pris dans un sens objectif : ce terme désigne l'objet de la foi, c'est-à-dire le dogme[16]. Il n'en reste pas moins que la morale se trouve présentée, dans son titre même, comme le domaine de la charité. Mais comment cette idée est-elle mise en œuvre ? Comment est illustrée la royauté de la charité ? Examinons à ce sujet deux de ces sommes, écrites vers 1140 : les *Sententiae Parisienses,* les *Sententiae Hermani.*

Dans ces deux ouvrages nous constatons un ordre de présentation identique. La morale débute par un exposé de la vertu centré sur la charité. Elle passe ensuite à l'étude de l'objet contraire, c'est-à-dire le vice et le péché, pour se ter-

15. *Commentarius Cantabrigiensis... ad Colossenses,* t. III, p. 502. « Sed cum hic dicat : *Super omnia haec,* et paulo ante posuerit nomina virtutum misericordiae, benignitatis, humilitatis, quarum unequeque caritas est, nota nomina illa non ad ipsae virtutes ibi applicari sed ad effectus earum... *Caritas vinculum est perfectionis,* id est vincit nos et conducit ad perfectionem. »

16. Il en va encore de même aujourd'hui pour l'espérance. Beaucoup d'ouvrages traitant de cette vertu théologale prêtent plus d'attention à l'objet de l'espérance qu'à sa structure psychologique. On notera aussi à propos de la foi, chez Abélard et les siens, qu'à cause de leur intellectualisme outré, ces auteurs ne voient dans cette vertu qu'une pure démarche de l'esprit et ne font aucune place au mouvement de confiance personnaliste qui le sous-tend. Les autres théologiens du XIIe siècle font mieux honneur à la formule augustinienne *Credere Deum, Deo, in Deum.*

miner par un examen du mérite et de ses conditions. Somme toute, on trouve ici réunis nos traités modernes *de caritate, de virtutibus, de peccatis et vitiis* et une partie du *de actibus humanis*.

Les abélardiens ne procèdent pas comme nous qui proposons tout d'abord une définition de la vertu en termes philosophiques pour l'appliquer ensuite aux dispositions morales et aux grâces théologales, et même mieux aux premières qu'aux secondes. Pour eux, les vertus n'existent qu'en dépendance de la charité, comme sa manifestation et sa mise en pratique. Ainsi, par exemple, ce n'est qu'après avoir défini la notion et les devoirs de la charité[17] que les *Sententiae Parisienses* parlent des vertus : *Nunc dicendum est de virtutibus et de speciebus virtutis.*

Elles précisent d'ailleurs aussitôt que toute vertu est charité : *Omnis virtus caritas quia caritas patientia est,* etc. *Unde Paulus : Caritas omnia suffert,* etc.[18]. Herman est encore plus explicite : *Cum igitur charitas summa virtutum sit et in qua omnis virtus quam ipsa sit innitatur, de virtutibus latius et vitiis inquiramus*[19]. Rappelant aussitôt la thèse augustinienne qui réunit toutes les vertus dans la charité, il se demande aussitôt comment il faut la comprendre. Il propose deux interprétations. Au sens fort, on dira avec l'évêque d'Hippone que toute vertu s'identifie avec la charité : quand la charité nous rend courageux, elle s'appelle la force; quand elle nous fait humble, elle apparaît sous les traits de l'humilité. Mais une autre interprétation, proposée par certains, va moins loin. A côté des vertus qui ne sont que la manifestation de la charité, elle reconnaît l'existence de traits de caractère, de dispositions morales (nous dirions : des vertus naturelles) qui conservent leur consistance. Elles ne sont pas « la charité », mais « de la charité »[20].

17. A. Landgraf, *Écrits théologiques de l'École d'Abélard,* Louvain, 1934. *Sententiae Parisienses,* p. 48. « Diximus summam salutis consistere in his tribus : in fide, sacramentis et caritate. De duobus diximus. Nunc dicendum est de caritate. »

18. A. Landgraf, *Sententiae Parisienses,* p. 51.

19. *Sententiae Hermani,* P. L., 178, 1749 C. Les *Sententiae Hermani* sont publiées dans Migne sous le titre de *Epitome theologiae christianae.*

20. *Ibid.,* P. L., 178, 1749 C.-D. « Sed prius hoc de charitate videamus quod Augustinus omnem virtutem charitatem esse velle videatur. Cum enim charitas facit fortem, fortitudo charitas est. Cum facit humilem, humilitas charitas est. Cum facit patientem, patientia charitas est, et sic de aliis. Une Apostolus : *charitas omnia suffert, omnia sustinet...* Qui-

2. La synthèse de Pierre Lombard est beaucoup moins bien charpentée que celle d'Abélard. Elle est particulièrement lamentable en morale dont il répartit les divers chapitres vaille que vaille, sans suite et sans ordre. Elle doit cependant retenir un instant notre attention pour deux raisons. L'une est historique : les *Sentences* du Lombard sont, en effet, le « manuel » type de théologie qui fut commenté dans toutes les facultés du XIIIe au XVIe siècle et dont les deux derniers livres, traitant plus spécialement de morale et de sacramentaire, furent presque exclusivement étudiés par les candidats aux ordres qui ne prenaient pas de grade académique. L'autre raison est doctrinale : c'est l'insistance mise sur la connexion entre la grâce et les théologales et sur le caractère de grâce (en termes modernes nous dirions l'aspect surnaturel) de ces vertus. Chez Pierre Lombard, en effet, la morale des vertus se rattache très curieusement au *De Gratia* et au *De Verbo Incarnato*. C'est à propos de la grâce que l'auteur des *Sentences* définit la vertu et étudie son rôle dans la vie morale : elle est essentiellement le point de convergence du don divin et de l'effort humain qui se manifeste dans l'acte libre (*livre II, distinction 27 et suiv.*). Plus loin, après avoir étudié l'Incarnation, l'auteur se demande soudainement si, parmi les perfections du Christ, il faut compter la foi, l'espérance et la charité (*livre III, distinction 23*). Mais ce n'est là qu'une transition plus ou moins habile, car ce problème ne l'intéresse guère. Ce qu'il veut, c'est étudier pour elles-mêmes les vertus théologales (*distinction 23-32*)[21]. Cela fait, il raccroche les vertus morales aux théologales : *post praedicta, de quatuor virtutibus quae principales vel cardinales vocantur disserendum est...* Elles aussi sont dans le Christ et c'est de sa plénitude que nous les recevons[22]. Viennent ensuite l'étude des dons du Saint-Esprit[23], celle de l'influence de la charité

dam tamen hanc auctoritatem Augustini quae est : *omnis virtus est charitas* sic exponunt : omnis virtus est charitas vel ex charitate. Hoc autem propter eas virtutes quae non voluntates sed magis potentiae sunt, ut in sequentibus melius apparebit. »

21. Pierre Lombard, *Sententiae*, lib. 3, dist. 23, cap. 1, ed. Quaracchi, p. 655. « Cumque supra perhibitum sit, Christum plenum gratia fuisse, non est supervacuum inquirere utrum fidem et spem sicut caritatem habuerit... Ut autem haec quaestio valeat apertius explicari, de his singulis aliqua in medium proferenda sunt... »

22. *Ibid.*, lib. 3, dist. 33, cap. 1 et 2, p. 697.

23. *Ibid.*, lib. 3, dist. 34, p. 699. Il peut paraître étonnant de faire

sur les vertus morales et les dons[24], l'examen du décalogue, enfin, qui ne fait que traduire en des préceptes particuliers les impératifs de la charité : *Sed iam distributio Decalogi qui in duobus mandatis* (*caritatis*) *completur consideranda est*[25].

On le remarque, toute la morale se présente ici sous la lumière du Christ de la grâce et de la charité. Malgré la maladresse des transitions, la structure chrétienne de la théorie des vertus est parfaitement assurée.

Un examen plus poussé nous montre d'ailleurs qu'il ne s'agit pas seulement d'un effet de perspective et que le traité des vertus se meut tout entier en climat chrétien.

Un premier indice est la définition de la vertu. Le Lombard ne se réfère pas à Cicéron, comme d'autres le font ou le feront. C'est à saint Augustin qu'il s'adresse : *virtus est, ut ait Augustinus, bona qualitas mentis qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur*[26]. La vertu est grâce. Mais cette grâce est vertu parce qu'elle donne la force (*virtus*) : *Et illa gratia virtus non incongrue nominatur quia voluntatem hominis infirmi sanat et adiuvat*[27].

On le voit tout de suite, pareille définition convient mieux aux vertus théologales qu'aux vertus morales. Elle ne peut s'appliquer à celles-ci que dans la mesure où, par la charité, la grâce les informe. C'est évidemment le cas pour la foi, qui est imparfaite sans la charité : *fides autem qua creditur, si cum caritate sit, virtus est, quia caritas, ut ait Ambrosius, mater est omnium virtutum quae omnes informat, sine qua nulla vera virtus est. Fides ergo operans per dilectionem virtus est qua non visa creduntur*... Cette union de la foi et de la charité

intervenir ici les dons du Saint-Esprit. En réalité, Pierre Lombard est ici tributaire d'une tradition qui remonte à saint Grégoire et même plus haut. Pour les Pères, en effet, les dons du Saint-Esprit sont des vertus. Ils en représentent une troisième type à côté des théologales et des cardinales. Il faut attendre le XIII[e] siècle pour voir classer les dons en dehors du champ des vertus et celui-ci se limiter à la foi, à l'espérance et à la charité, d'une part, à la prudence, à la tempérance, à la force et à la justice, d'autre part.

24. *Ibid.*, lib. 3, dist. 36, p. 711. Il s'agit tout d'abord de la connexion des vertus, mais bientôt la charité apparaît, puisque c'est elle qui est le *vinculum perfectionis* et le résumé de la loi (*Quomodo in caritas tota lex pendeat*).

25. *Ibid.*, lib. 3, dist. 37, p. 715.

26. *Ibid.*, lib. 2, dist. 27, cap. 5, p. 446. Sur l'opposition entre les deux définitions et l'origine augustinienne de la formule ici employée, je me permets de renvoyer le lecteur à mon travail *Florilegium Morale Oxoniense, Prima pars, Flores Philosophorum*, Lille, 1955, pp. 37 ss.

27. *Ibid.*, lib. 2, dist. 27, cap. 6, p. 448.

est vraiment la base de la vie religieuse : *Unde Augustinus : Fundamentum est Christus Iesus id est Christi fides, scilicet quae per dilectionem operatur, per quam Christus habitat in cordibus, quem neminem perire sinit*[28]. Les vertus cardinales dépendent tout autant de la charité, car elles se résument toutes dans cette théologale qui assure leur connexion : *Cum enim caritas mater sit omnium virtutum, in quocumque mater ipsa est, scilicet caritas, et cunctae filiae eius, id est virtutes, recte fore creduntur*. Celui qui a la charité a toutes les vertus, au moins *in habitu*. Cependant la charité ne se manifeste pas chez tous de la même façon. Tel homme a plus de justice que de chasteté, tel autre excelle mieux dans la pratique de la patience que de la bonté[29]. De même, tous les préceptes se ramènent à la charité comme à leur fin : *omnia ergo ad duo mandata caritatis pertinent quia per caritatem implentur et ad caritatem tamquam finem referri debent*[30].

Telle est la doctrine, tels sont les textes qui seront commentés pendant tout le moyen âge. Il ne peut être question de retracer l'histoire de ces commentaires. Voyons au moins le texte d'un des premiers exégètes du Lombard, Guillaume d'Auxerre. C'est lui qui, au début du XIIIe siècle, fit la fortune de l'expression *virtus theologica*, et mit la foi en vedette presque autant que la charité. Celle-ci, écrit-il, est reine parce qu'elle régit et dirige toutes les vertus à sa propre fin après leur avoir donné une valeur. Mais on peut dire aussi que la foi est impératrice parce qu'elle commande aux autres vertus et que la charité agit selon ses suggestions[31]. La charité engendre toutes les vertus et leur communique quelque chose de la douceur et de la joie engendrées par la foi. C'est la foi, en effet, qui nous établit dans la paix selon ces paroles : *Confidite quia ego vinci mundum; in Domino confido; beatus vir qui confidit in Domino*[32]. La charité est vraiment la reine des

28. *Ibid.*, lib. 3, dist. 23, cap. 3, p. 656.
29. *Ibid.*, lib. 3, dist. 36, cap. 1 et 2, pp. 711 et 713.
30. *Ibid*, lib. 3, dist. 37, cap. 3, p. 714.
31. GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, lib. 2, tract. 19, Paris, 1521, fol. LXXVI. « Dicitur quod (superbia) dicitur regina vitiorum eadem ratione qua caritas dicitur regina virtutum videlicet quia caritas regit et dirigit omnes ad suum proprium finem et sine ea cetere nihil sunt... Et nota quod, licet caritas dicatur regina, tamen fides est quasi imperatrix quia imperat ceteris virtutibus et caritas quasi quod imperatum est exequitur. »
32. *Ibid.*, lib. 2, tract. 24, fol. LXXXII. « Sed verum est quia (caritas) generat alias virtutes et dat omnibus dulcedinem et iocunditatem fidei propter quod etiam difficilia videntur facilia... »

vertus en ce sens qu'elle est à l'origine des mouvements de chacune de celles-ci, cela est vrai même pour la foi : *caritas omnia credit...* La charité l'informe comme toutes les autres vertus. Cependant, la foi a aussi une certaine influence sur la charité. La charité est nécessaire pour mériter. Mais la foi aussi : *Sine fide impossibile est Deo placere, Quicquid non est ex fide peccatum est.* Toutefois, l'influence de la charité est plus grande que celle de la foi sur l'action[33].

3. L'École Porretaine mérite qu'on lui accorde un instant d'attention, non pas seulement parce qu'elle fait une grande place à la charité reine des vertus, mais surtout parce qu'elle propose une application intéressante de ce thème en rattachant plus spécialement la vertu de religion aux théologales.

Aujourd'hui, on considère comme un élément de tradition, l'inclusion de la religion dans la vertu de justice, à titre de partie potentielle. Il ne faut pas oublier cependant que c'est là une idée cicéronienne à laquelle Abélard a rendu vigueur et qui, par lui, est passée chez maints scolastiques. Sans doute, il ne manque pas de Pères latins, comme saint Ambroise par exemple, qui unissent religion et justice, mais il faut bien voir qu'il s'agit alors de la justice au sens large — rectitude de vie, état de grâce — équivalente à la charité. A côté de cette tradition, en tout cas, il en est une autre, patristique, augustinienne par excellence, qui identifie religion et foi, espérance, charité. Saint Thomas s'y réfère à l'occasion. Le pape Pie XII s'y est deux fois rallié au cours des Encycliques *Mediator Dei* et *Haurietis aquas*[34].

C'est à cette tradition augustinienne que se rattachent les Porretains. Gilbert, le maître de cette école, opte pour elle

33. *Ibid.*, lib. 3, tract. 15, fol. CXL. « Non est enim aliquam virtus quam caritas non moveat ad suum actum, etiam fidem quandoque movet. Unde Apostolus : *Caritas omnia credit.* Ad secundum dicimus quod revera, absente caritate, virtutes sunt informes... Sicut igitur aliquid opus placet Deo quia ex caritate, ita placet ei ex eo quod est a fide vel spe. Tamen quoniam maior est iocunditas in caritate quam in fide sicut in actu quam visu, ideo caritas magis movet ad opera exteriora quam fides, et ideo potius dicuntur opera exteriora esse meritoria a caritate quam a fide. »

34. Cf. P. Jean-Marie de la Croix, *La place de la religion parmi les vertus chrétiennes.* Thèse de doctorat présentée à Lille en 1956. C'est au R. P. Jean-Marie que revient le mérite d'avoir signalé le texte de Gilbert explicitant sa conception augustinienne de la religion et d'avoir expliqué ainsi l'attitude des Porretains, dont les raisons restaient assez mystérieuses.

dans son commentaire du *De Trinitate de Boèce*[35]. La religion, dit-il, est considérée par beaucoup comme première partie spécifique du droit naturel (de la justice) au même titre que la piété familiale, la reconnaissance, la vengeance, l'observance, la véracité. Elle a alors pour objet d'offrir à Dieu ce qui revient à son excellence unique. Mais il faut la concevoir dans une perspective plus chrétienne et plus large. Car elle contient la foi, l'espérance, la charité ainsi que la crainte de Dieu. Gilbert insiste particulièrement sur la place de la foi; celle-ci, dit-il, est à l'origine du culte de Dieu; elle réalise l'unité de la religion en ceux qui honorent le Seigneur.

C'est cette prise de position du maître qui explique l'attitude commune de tant de porretains. Nous ne nous étonnerons plus de voir parler en ce sens Simon de Tournai, Étienne de Tournai, Alain de Lille.

Alain de Lille est particulièrement net dans son *De Virtutibus*. Il a bien entrepris une description des vertus cardinales et une énumération de leurs subdivisions d'après Cicéron et Boèce. Mais il n'en reste pas au plan de la philosophie et, quand il parle des deux devoirs de la justice qui rend à Dieu et à autrui ce qui leur est dû, il identifie justice et charité, avec plusieurs Pères de l'Église. Il voit dans les deux préceptes de l'amour la manière de pratiquer la justice. Quand il s'agit de Dieu, la justice se mue en religion. Mais en quoi consiste-t-elle ? En l'amour de Dieu : *Consistit autem religio in hiis : in diligendo Deum et reddendo gratias Deo et in exhibendo debitum cultum Deo*[36]. Autant dire que la religion se confond avec les théologales : *Dividitur autem religio in has species : in fidem, spem et caritatem.* Il ajoute même qu'en un sens la religion exerce une judicature sur chacune des vertus. C'est normal, évidemment, si on l'identifie plus ou moins avec la charité. Car toute vertu est informée par la charité dès la conversion : *ille qualitates que in infideli, iudaeo vel gentili dicuntur politice virtutes, informantur per caritatem quando*

35. Gilbert de la Porrée, *Commentarium in librum de Trinitate (Boethii)*; P. L., 64, 1261 C.

36. Dom O. Lottin, *Le traité d'Alain de Lille sur les vertus, les vices et les dons du Saint-Esprit*, dans *Mediaeval Studies*, 1950, t. XII, p. 30. Même point de vue dans le *Florilège moral* d'Oxford qui, transcrivant la définition cicéronienne des vertus, fait une exception pour la religion et change la formule *virtus quae superioris cuiusdem naturae quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert* en celle-ci : *qua Deum colendo diligimus.* Cf. mon édition citée plus plus haut, p. 43.

infidelis anima convertitur ad fidem et fiant catholice virtutes[37]. En un texte qui s'inspire du Lombard, il affirme que la charité assure aussi la connexion des vertus parce qu'elle est en chacune d'elle et que là où elle se trouve il y a quelque chose de chacune des vertus : *caritas mater est omnium virtutum. In quocumque mater est scilicet caritas, et cuncte filie eius, id est virtutes, recte fore creduntur. Unde Augustinus : ubi est caritas, quid est quod possit deesse? Ubi autem non est, quid est quod possit prodesse? cur ergo non dicimus : qui habet hanc virtutem habere omnes, cùm plenitudo legis sit caritas?*[38].

C. — *Morale du confessionnal.*

A côté de cette morale savante qui apparaît dans les commentaires ou dans les sommes, il en est une autre qui se manifeste en des ouvrages techniques auxquels recourent les confesseurs qui veulent se préparer au ministère de la confession. La fin du XIIe siècle et le début du XIIIe sont d'autant plus intéressants à étudier à ce point de vue qu'ils voient disparaître le genre usé des pénitentiels et naître celui des « sommes des confesseurs ».

1. Parmi les derniers pénitentiels, nous devons remarquer tout d'abord celui de Robert de Flamesbury[39]. L'auteur est un Anglais devenu chanoine régulier de Saint-Victor, à Paris, où il exerce les fonctions de pénitencier pour les étudiants de l'Université. Son expérience est si grande qu'un de ses compatriotes lui demande des conseils sur l'art de confesser. C'est pour lui l'occasion de rédiger son ouvrage. D'autre part, Robert ne manque pas de doigté et de sens psychologique : son ouvrage s'en recommande d'autant. Mais celui-ci nous offre de plus un élément de comparaison intéressant. L'auteur, en effet, vit dans un milieu qui, ainsi que nous l'avons dit, est une véritable école de théologie mystique dont le thème essentiel est la charité[40]. On peut donc penser qu'il va interroger

37. *Ibid.*, p. 33.
38. *Ibid.*, p. 39.
39. Cf. J. T. Mc Neill et H. M. Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, New York, 1938, p. 353.
40. J'allais écrire que Saint-Victor fut une « école de charité », mais je

ses pénitents sur ce sujet et les admonestrer en ce sens. Il présentera l'impératif chrétien sous son aspect de charité. Eh bien, non, il n'en est rien ; il faut même avouer qu'il ne parle guère de la charité. On trouve bien des choses dans son ouvrage, mais les théologales n'y ont guère de place.

Le premier livre traite de la manière de confesser. Le prêtre y apprend comment il doit accueillir le pénitent (*quomodo suscipiendus est penitens*), ce qu'il peut attendre de lui (*que exiguntur a penitente*), et notamment les aveux qu'il peut exiger (*quomodo confiteri debeat penitens*), enfin comment il doit administrer le sacrement (*de modo procedendi*). Le deuxième livre parle du mariage et le troisième des ordres sacrés : c'est une sorte de *de statibus particularibus* et un extrait de morale sacramentaire. Enfin l'auteur entreprend l'étude des péchés qui sont groupés autour des sept vices capitaux (livre IV) et énumère les peines ou satisfactions que le confesseur infligera au pécheur. De temps à autre, ou trouve bien dans tout cela un bref appel à la foi ou à la charité, mais il faut bien voir que l'exposé reste entièrement négatif en ce sens qu'il est centré sur l'exposé du péché et des vices. Ceux-ci sont définis pour eux-mêmes, sans aucune référence à la charité.

2. Le pénitentiel de Barthélemy d'Exeter, évêque anglais contemporain de Robert, fait heureusement une part plus grande aux théologales. Évidemment, l'énumération des péchés et des pénitences occupe la plus grande partie de l'ouvrage, mais tout au moins y trouvons-nous, au début, un exposé sur les biens du chrétien : la foi, l'espérance et la charité. Il ne s'agit pas de matière d'examen de conscience ou de confession, mais de l'énumération des conditions générales à toute vie chrétienne. Elles doivent se trouver chez les fidèles, qu'ils soient ou non pécheurs, qu'ils se soumettent ou non à la pénitence : *Bona vero sine quibus etiam post salutiferam et necessariam sacramentorum susceptionem nemo sane mentis adultus saluari potest, sunt : fides, spes, caritas*[41]. La vie

dois me raviser. Car si bon nombre de Victorins ont mis en pratique cette morale et cette ascèse de la charité enseignées par les plus grands d'entre eux, d'autres se sont livrés à l'esprit d'envie, de dissension et de dénigrement, tout spécialement le prieur Gauthier, dont fut victime, entre autres, le malheureux Godefroy auquel j'ai fait allusion plus haut.

41. A. MOREY, *Bartholomeus of Exeter Bishop and Canonist... with*

chrétienne est donc présentée essentiellement ici comme une manifestation des vertus théologales.

La foi est nécessaire, comme l'a écrit saint Paul : *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem* (Rom., 10, 10). Il ne suffit évidemment pas de professer la foi, il faut encore la pratiquer et ne pas la renier par des œuvres mauvaises. On peut apostasier non seulement de cœur et de bouche, mais encore dans ses œuvres, comme ces mauvais croyants dont parlait saint Paul : *qui confitentur se nosse Deum, actis autem negant* (Tite, 1, 16). La foi doit être sincère, c'est-à-dire pure de toute hérésie, et ferme devant les doutes comme devant les ennemis du nom chrétien [42]. Parmi les devoirs pratiques de la vie chrétienne, Barthélemy emprunte à saint Augustin celui de réciter deux fois le symbole de foi dans la journée, le matin et le soir. On y joint le *Pater*. Il va de soi dès lors que le chrétien doit le connaître par cœur et qu'on doit le faire apprendre aux enfants; on les enverra en ce but à l'école, au monastère ou auprès du curé. Au besoin, on se servira pour cet enseignement de la langue vulgaire : *Qui autem aliter non potuerit in sua lingua hoc discat* [43].

L'espérance naît de la foi. Elle repose sur la grâce de Dieu et sur une bonne conscience. La charité ordonne d'aimer Dieu de tout son cœur et de toutes ses forces : il faut que toutes les pensées du chrétien se réfèrent à lui. Tout autant faut-il aimer ses frères puisque Dieu est en eux, ou doit y être. Cet amour fraternel est le seul indice sûr d'une charité authentique envers Dieu [44].

On le voit, cet exposé est simple mais de bon aloi. Il donne les directives essentielles. Pourquoi faut-il, hélas, qu'il couvre deux pages, alors que cent vingt-cinq sont consacrées à une classification des péchés qui ne se réfère pas aux théologales ?

3. Tout au moins ce progrès sera réalisé dans une des premières « sommes des confesseurs » issue des cercles dominicains et due très probablement à Paul de Hongrie. Son texte

the text of Bartholomew Penitential, Cambridge, 1937, p. 175. Lorsqu'il en aura terminé avec les théologales, Barthélemy écrira : *Sunt autem quedam proprie ad penitentes pertinentia...*, p. 177, marquant ainsi le début de son étude de la pénitence proprement dite.

42. *Ibid.*, pp. 175-176.
43. *Ibid.*, p. 176.
44. *Ibid.*, pp. 176-177.

a souvent été reproduit au moyen âge et d'ailleurs enrichi de quelques chapitres par des copistes trop généreux ou par des théologiens qui voulaient compléter cette œuvre.

Il s'agit ici d'un genre nouveau, né du désir d'appliquer le décret du quatrième Concile du Latran urgeant l'obligation de la confession pascale. Il n'est plus centré sur la pénitence à pratiquer. Déjà, Flamesbury constatait que les tarifs pénitentiels ne pouvaient plus s'appliquer. Le progrès de la théologie a mieux fait voir que la rémission est due à l'absolution sacerdotale et non aux seules bonnes œuvres du pénitent. Le rôle du prêtre est donc majoré et dans son rôle sacramentel et dans son action de directeur. Il doit connaître les péchés pour en juger la gravité, mais il lui faut aussi enseigner les vertus et donner des conseils que réclame l'état du pénitent. La *summa confessorum* sera donc moins exclusivement négative et pratique, elle fait place à un enseignement plus doctrinal. Mais il faut voir qu'elle est surtout centrée sur l'idée de pénitence et de confession. Elle n'est donc pas nécessairement amenée à parler de la charité et des vertus théologales en général.

Le pénitentiel dominicain en parle cependant et, tout comme le *De Virtutibus* d'Alain de Lille, à propos de la vertu de justice, peut-être même sous son influence directe, car certains membres de phrase sont identiques de part et d'autre[45]. Ces quelques lignes ne nous apportent pas des pensées bien profondes ou nouvelles. Mais ce qui est intéressant à voir, c'est qu'ici les théologales sont considérées comme matière à confession, comme un devoir que le confesseur doit rappeler et sur lequel il doit interroger le pénitent. La charité apparaîtra encore à propos du premier commandement, car on manque à celui-ci si on aime un être créé plus que Dieu et si, par attachement envers lui, on désobéit à la loi du Seigneur[46]. Du culte on est donc passé à l'amour, comme il était tout indiqué de le faire si on réunissait religion et charité.

45. *Summa quoniam circa confessiones animarum*, éd. J. Lindeboom, dans *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, 1919, pp. 202-203. « Consistit autem religio aut in diligendo Dominum aut gratias Deo reddendo. Dividitur autem in has species virtutis, scilicet fidem, spem et caritatem. »

46. *Ibid.*, p. 208. « Aliud (peccatum contra primum preceptum) est diligere aliquem personam plus quam Deum sicut faciunt illi qui pro amore hominis vel mulieris vel alicuius alterium rei peccant mortaliter. Quicunque peccant in istis supradictis faciunt contra preceptum. »

Ajoutons que les vertus sont encore évoquées dans le dernier chapitre de la *Summa*, qui est d'ailleurs, semble-t-il, une adjonction postérieure due au canoniste français Bérenger Frédol. On trouve ici énumérés les péchés contre les théologales au même titre que les manquements aux vertus morales. Ici la systématisation du XIIIe siècle a fait son œuvre. Le concordisme, ou l'équivalence entre vertus théologales et morales, a fait place à la juxtaposition. Il y a donc sept vertus contre lesquelles on peut pécher. On manquera à la foi en ne croyant pas comme l'Église romaine ou en doutant. L'espérance est menacée par le désespoir. Quant à la charité, le péché qui la détruit est particulièrement grave *quia caritas est mater omnium virtutum* [47].

On le voit, le bilan de ces trois textes pourtant essentiels de la morale pratique est décevant. Robert de Flamesbury ne parlait pas *ex professo* de la charité, Barthélemy d'Exeter en faisait une condition préalable à la confession, Paul de Hongrie une matière d'examen de conscience. Il y a progrès, mais bien minime. Quant à l'expression *caritas mater omnium virtutum*, ce n'est qu'une formule qui apparaît presque par hasard.

Conclusion.

Ce rapide examen ne peut se conclure sans que nous tirions la leçon des faits constatés et sans que nous mettions en vedette les facteurs déterminants dont nous avons constaté l'influence.

1. La première conclusion qui s'impose, me semble-t-il, est celle-ci. Dans la mesure où la morale se formule en continuité avec la Sainte Écriture, elle rend justice à la primauté de la charité.

Ceci apparaît clairement à qui étudie la théologie abélardienne. De par les tendances de son fondateur, très marqué par le rationalisme et le pélagianisme, cette école aurait eu tendance à mieux voir la place de l'effort moral que celui de la grâce et à attribuer plus d'importance aux vertus morales qu'aux théologales. Mais la force du texte paulinien l'entraîne

47. *Ibid.*, p. 218.

en quelque sorte vers une vue plus chrétienne des choses. N'y a-t-il pas là pour nous une indication précise sur la conjonction qu'il importe de mettre entre le renouveau biblique et la restauration d'une morale axée sur la charité ?

2. L'étude des sommes abélardiennes ou lombardiennes montre aussi qu'on rend mieux justice à la primauté de la charité en étudiant celles-ci, ainsi que les autres théologales, avant les vertus morales. Ainsi, il apparaît que ces dernières n'existent en climat chrétien que dans la dépendance à la charité.

Il ne nous appartient pas de révolutionner la présentation de la morale fondamentale. Mais on peut tout au moins souhaiter, que dans le traité *De Virtutibus,* on donne une première place aux théologales et qu'on montre mieux leur prédominance vis-à-vis des vertus morales.

Dans une « morale de dialogue », on pourrait exposer d'abord l'appel du Christ, ensuite la réponse de l'homme par la foi, l'espérance et la charité. Les autres vertus viendraient ensuite comme une sorte de « monnaie » de la charité.

3. Un autre facteur favorable à la primauté de la charité est le ressourcement dogmatique de la morale. La charité se trouve assurée d'une place de choix lorsqu'elle est mise en relation avec le Christ, dont elle découle, ou avec la grâce, qui la vivifie.

A ce point de vue, l'œuvre du Lombard est significative. Si maladroite qu'elle soit, elle situe d'emblée le problème de la charité sur le plan de la grâce. Et comme elle met la charité en vedette, au début du traité des vertus, elle donne un caractère spécifiquement chrétien à toute la morale. La remarque sur les vertus qui découlent du Christ — *de plenitudine omnes nos accepimus* — est significative. Elle montre comment notre morale chrétienne est fondée à faire une place aux valeurs philosophiques sans perdre de son authenticité.

Évidemment, nous sommes actuellement dans une situation totalement différente de celle du Lombard. Pour nous, dogme et morale sont séparés. J'avoue que je ne le regrette pas car, historiquement, cette union a eu bien des inconvénients. Il n'est d'ailleurs pas tellement difficile de marquer les liens qui rattachent le traité moral des théologales à celui de la grâce étudié en dogme. Car il est impossible de définir la foi, l'espé-

rance et la charité selon leur spécificité sans tenir compte de leur caractère de grâce surnaturelle et infuse. A partir de là, il faut expliquer comment, par le truchement de la foi et de la charité, la grâce informe les vertus morales. On pourra d'ailleurs ici se référer, ou bien à la thèse plus commune de l'existence des vertus morales infuses, ou bien à celle que défendent le P. Lennerz et Dom Lottin sur la médiation unique de la charité.

4. La lecture des textes porretains suggère — mais de plus loin il est vrai — une autre hypothèse de travail ou une autre directive pratique. Chez ces auteurs, ce qui unit religion, foi, espérance, charité, c'est un objet commun : Dieu. N'y aura-t-il pas là l'indice d'une solution ? Au lieu de juxtaposer les vertus, n'y aurait-il pas intérêt à les subordonner dans notre enseignement ? La synthèse morale serait ainsi répartie en trois parties essentielles selon les trois objets de la charité.

Le premier, c'est Dieu : on étudierait donc tout d'abord les théologales et la religion. C'est là une solution pratique qui permet de rapprocher celle-ci des premières sans opter définitivement pour son statut. Elle peut satisfaire ceux qui veulent l'annexer aux théologales comme ceux qui en font comme un pont entre celles-ci et les vertus morales.

Un second objet de la charité est constitué par le prochain : on pourrait donc grouper ici les traités de la charité fraternelle et de la justice : on éviterait ainsi de juxtaposer, sinon d'opposer, ce qui doit être uni.

Enfin, on pourrait amplifier l'étude de la charité envers soi-même en examinant le droit du chrétien de se défendre comme son devoir de progresser intellectuellement et spirituellement. On trouverait ici un climat parfaitement favorable à l'exposé des vertus comme la force, la tempérance, la prudence.

Par-dessus tout, on montrerait que la charité se retrouve dans toute vertu chrétienne sans pour autant nier la spécificité de chacune d'entre elles. Alain de Lille a une vue historique des choses quand il parle du païen qui se convertit et voit ses vertus politiques transformées par la charité. Elle n'est pas tellement différente de l'aspect philosophique sous lequel nous envisagerions la situation de l'homme devant la grâce. Les vertus naturelles peuvent être un don inné (certains, par exemple, sont naturellement courageux) ou acquis par une ascèse (une certaine tempérance, une certaine prudence). Elles

n'ont cependant un sens chrétien plénier que si la grâce survient, les oriente vers Dieu, leur donne une valeur de mérite et un dynamisme théocentrique. C'est ce que saint Augustin a si souvent répété à propos du courage des païens, en exagérant d'ailleurs son dilemme *aut cupiditas aut caritas*. Une vertu qui n'est pas inspirée par la charité risque de tourner à l'exaltation de soi ou à l'égoïsme; elle a quelque chance d'être un sport, un élément de « culture psychologique » plutôt que la pratique du service de Dieu.

5. Les textes de la morale casuistique nous mettent dans une atmosphère toute différente de celle des ouvrages étudiés jusque-là. Pratiquement, on peut dire que le thème de la charité reine des vertus n'y apparaît pas autrement que comme une formule vide, et qu'en tout cas il ne régit nullement l'exposé des cas, devoirs, péchés ou pénitences. Étant donné que beaucoup de théologiens de l'époque font grand honneur à la charité reine des vertus, on peut penser que cette attitude n'est pas due à une déficience de l'enseignement de cette époque, mais au genre littéraire. Pénitenciers et confesseurs ne sont pas friands de belles théories ou d'exposés généraux. Ils examinent surtout des péchés et des cas particuliers. Or, il faut bien le voir, si un acte est peccamineux, c'est par déficience d'intention, par nature intrinsèque ou encore en raison des circonstances. En disant cela, je ne fais que reprendre ici l'énumération classique des trois sources de moralité. La nature de l'acte et les circonstances s'observent aisément. Ce sont des faits concrets, facilement observables. Il est normal qu'ils représentent l'aspect de l'action le plus facilement remarqué. C'est la raison pour laquelle un péché contre la chair frappera plus l'attention qu'un désir mauvais ou qu'une omission. Par contre, lorsqu'il s'agit de la *finis operantis*, nous sommes dans un domaine où les choses sont beaucoup moins claires et où les illusions foisonnent. Être injuste envers quelqu'un parce qu'on ne l'aime pas est, en soi, un péché très caractérisé. Mais c'est un péché rarement accusé parce que, lorsque nous sommes injustes, nous ne nous l'avouons pas facilement et nous trouvons des prétextes pour nous leurrer. On dira qu'un tel n'est pas digne de la charge ou de la faveur demandée et qu'un autre doit être sévèrement traité parce qu'il a mauvais caractère ou qu'il risque de s'émanciper, d'être orgueilleux, etc. Quant à l'intention inamicale qui régit le

tout, il y a toute chance pour que nous ne nous l'avouions jamais. La charité reine des vertus joue donc perdant dans une morale des actes et dans une morale des péchés. Car elle est affaire d'intention profonde, sous-jacente même parfois au but explicite de l'action.

Si on veut la valoriser, il faut, dans la pratique même de la confession, mettre au premier plan l'importance de l'intention, des dispositions profondes de la vie morale. Mais là, on se heurte aisément à l'incompréhension des pénitents. Ils veulent des directives précises. Il leur faut savoir, et sans trop de nuances, si tel acte est permis ou interdit. Ils ont raison, certes, pour une bonne part. Mais il faut bien dire que leurs vues sont souvent fort courtes. Car ils ne semblent pas soupçonner qu'un acte intrinsèquement bon peut être vicié par son intention ou par son contexte. Et surtout ils ne comprennent pas que la charité est un dynamisme qui, pour devoir être bridé, surveillé, éclairé, n'en porte pas moins en lui le sens même du progrès moral jusqu'à découvrir parfois, par sa générosité même, la voie du devoir.

II

Effacement de la charité comme reine des vertus dans les traités modernes

A. — *Conditions nouvelles de l'enseignement.*

A partir du XVIe siècle, les conditions de l'enseignement de la morale subissent un changement profond. On note tout d'abord une spécialisation plus poussée. Le même professeur n'enseigne plus l'Écriture Sainte, le dogme, la morale à des niveaux plus ou moins élevés, celui des bacheliers ou des régents. Les diverses matières sont confiées à des maîtres différents. Il y a un cours d'Écriture Sainte, un cours de théologie spéculative, un cours de controverse, etc. La part de l'Écriture Sainte se trouve notablement réduite et le cours de théologie scolastique se taille la part du lion. A vrai dire, celui-ci comprend une partie scripturaire puisque l'exposé se développe selon le schéma devenu classique : arguments d'Écriture, de tradition, de raison. Les sommes médiévales ne

contenaient que la *ratio theologica* puisque les cours d'exégèse enseignaient la théologie biblique, tandis que les *Sentences* du Lombard tenaient lieu de la théologie patristique. Alors que le dogme acquiert ainsi son autonomie, il n'en va pas de même pour la morale qui devient comme un appendice du dogme. C'est le professeur de théologie systématique qui, dans les facultés, étudie les aspects doctrinaux de la morale, par exemple le *De peccatis*, le *De virtutibus theologicis*. On peut voir cela par exemple dans Suarez et dans le grand cours des *Salmenticenses*.

Par contre, un cours nouveau apparaît dans les universités, celui des cas de conscience. Au moyen âge, certains professeurs les étudiaient dans leurs sommes ou dans leurs questions quodlibetales [48]. Mais ils ne leur attribuaient qu'une attention limitée et traitaient surtout les problèmes du jour ou des cas spéciaux. Désormais, c'est la morale entière qui est enseignée sous son aspect pratique dans les facultés, tout au moins dans certaines d'entre elles. Elle est étudiée par tous les futurs docteurs, car ceux-ci ne sont plus seulement des spécialistes, réservés aux tâches intellectuelles. Eux aussi doivent se préparer aux tâches du ministère. D'ailleurs si, au moyen âge, beaucoup de clercs ne reçoivent pas les ordres majeurs, il n'en va plus de même après le concile de Trente qui entend multiplier le nombre des prêtres et les préparer tous à l'apostolat.

La *ratio studiorum* jésuite a eu le mérite d'instaurer ce cours, d'en assurer le succès et d'en établir les méthodes. Deux heures quotidiennes de cours pendant les deux premières années du cycle théologique lui sont consacrées. Un cours traite des sacrements et des censures. Un autre étudie le décalogue et, à propos du septième commandement, les contrats. Il est prescrit aux professeurs de s'abstenir des questions théoriques étudiées en théologie scolastique. Ils se contenteront de rappeler les conclusions auxquelles cette discipline est parvenue. Ils partiront donc de définitions nettes, de quelques principes et tireront les conclusions pratiques qu'ils illustre-

48. La *Summa de Sacramentis et animae consiliis*, de Pierre le Chantre, par exemple, contient de nombreux cas de conscience à côté d'exposés de principe, ainsi qu'on le voit dans les deux volumes parus de l'édition qu'en donne M. Dugauquier, Lille, éd. Giard. Saint Thomas, par contre, étudie plutôt ces problèmes pratiques dans ses quodlibets, par exemple : *Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditae emptori* (Quodl. II, 9, 10) ? ou *Utrum ille qui pecuniam accepit mutuo ut redimeret se latronibus, teneatur eam restituere* (Quodl. V, p. 17) ?

ront par deux ou trois cas. De là, sortiront des ouvrages d' « institutions morales », volumineux ou très brefs, mais toujours orientés vers l'étude des commandements, péchés et cas de conscience.

Les études du clergé ne se font pas toujours dans les facultés. A l'époque moderne, on réorganise l'enseignement des écoles cléricales pour en faire des séminaires qui doivent assurer la formation intellectuelle, morale, spirituelle du clergé.

Dans ces études, peu poussées parfois, la morale occupe une place importante car, si certains craignent pour les futurs prêtres les spéculations scolastiques, ils entendent bien que ceux-ci sachent administrer les sacrements, et notamment la pénitence. La confession devient d'ailleurs de plus en plus fréquente et se généralise considérablement après le Concile de Trente.

Pour ces cours de morale des séminaires, on utilise souvent les manuels de cas de conscience des facultés et on recourt aussi à des ouvrages nouveaux. Ceux-ci font alors une place un peu plus grande aux principes, mais sans beaucoup approfondir les choses. Ces livres enseignent une morale essentiellement pratique. S'ils parlent de la foi, ce n'est pas pour en faire l'analyse ou pour étudier sa place dans la vie chrétienne, mais pour se demander quel péché on commet en niant un dogme ou bien encore quand et comment il faut la manifester.

Parallèlement à ces faits, une évolution doit être signalée dans le vocabulaire. Ce cours et ces volumes de cas de conscience sont de la morale. On les désigne donc comme ouvrages de théologie morale. C'est parfaitement légitime. Mais on a tendance plus ou moins consciemment à croire qu'ils représentent toute la morale, oubliant la section morale du cours scolastique. De là à confondre au moins pratiquement casuistique et morale, il n'y a qu'un pas.

La Révolution va créer un état de fait tout nouveau en faisant disparaître séminaires et facultés. La renaissance ne sera pas aisée, surtout dans le domaine des études. Elle se fera selon deux types.

Dans les pays de langue allemande, les facultés renaissent rapidement. Elles ont la primauté sur les séminaires puisque très souvent les clercs y font toutes leurs études avant de passer une seule année au séminaire pour se préparer au sacerdoce. On y constate une égale efflorescence de la théologie morale spéculative et de la théologie morale casuistique. A ce

propos, l'introduction historique de l'ouvrage du P. Häring aura peut-être été une révélation pour certains [49].

Dans les pays de langue romane, les facultés ne ressuscitent que tard et en toute hypothèse n'ont qu'une influence minime à côté de celle des séminaires. Ceux-ci ont d'ailleurs eu un enseignement excellent et complet, très supérieur à celui qu'ils dispensaient sous l'Ancien Régime. Au point de vue du dogme, par exemple, ils ont fait un progrès considérable; pour ce qui est de la morale, ils se sont contenté de renouer avec la tradition des XVIIe et XVIIIe siècles. D'où la promotion du cours de morale pratique au rang de morale tout court. Sans doute, on supplémente le cours par certains aperçus doctrinaux, mais l'esprit de ces manuels reste essentiellement pratique. Ainsi s'explique, par exemple, l'absence d'une étude poussée des bases de l'obligation morale et la place minime faite aux problèmes du *De fine ultimo*. Pour ce qui est des vertus théologales, la situation est particulièrement curieuse. Le cours de dogme (car il ne s'agit plus du cours de théologie systématique) étudie les théologales au long et au large, tandis que la morale ne leur consacre que quelques page. Là même où la chaire de morale a réussi à reconquérer les théologales, le professeur les examine selon la problématique du dogme.

Comment s'étonner alors que, pour les moralistes, la charité reine des vertus soit autre chose qu'un thème purement verbal, ainsi que le constatait le cardinal Van Roey dans le texte que nous avons cité plus haut ? Un professeur de dogme étudiera la légitimité de l'amour intéressé de Dieu ou éclairera la psychologie de la charité par l'analogie de l'amitié. Mais il ne s'occupera pas de l'influence de la première des théologales sur la vie morale. Il laissera ce problème à son collègue moraliste... qui, pour sa part, trouvera cette question trop « théorique » et préférera traiter de cas concrets comme le scandale ou le péché de coopération.

B. — *Théologie spéculative.*

Il est évidemment normal que les professeurs de théologie spéculative aient étudié les théologales selon leur optique

49. B. Häring, *La loi du Christ,* t. I, Paris, 1956, pp. 79-83.

propre. La foi les intéresse plus sous son aspect intellectuel que moral. La charité est présentée par eux comme un élément du problème de la grâce ou du mérite. Parfois aussi, il faut le dire, on constate chez eux comme une sorte de retrait vis-à-vis de la charité, analogue à celui des laxistes et des casuistes qui semblent surtout anxieux de fixer le chiffre le plus bas pour les actes de charité nécessaires.

Prenons tout d'abord pour exemple la position de Suarez, un des plus grands théologiens de l'époque moderne. Au tome XII de ses œuvres, qui est consacré aux vertus théologales[50], nous trouvons tout d'abord une longue étude concernant l'objet matériel et formel de la foi. Vient ensuite un examen des conditions dans lesquelles l'objet de la foi est proposé au croyant et dans lesquelles celui-ci l'accepte : c'est l'analyse de l'acte de foi. Suivent des *disputationes* sur *l'habitus* de la foi, la distinction de la foi et des autres grâces ou charismes (la prophétie par exemple). Le traité dogmatique se termine par des notes aberrantes sur l'Église, le pape et les conciles comme autorité de la foi. Soit trois cent trente-cinq pages compactes dans lesquelles nous n'avons rien trouvé à glaner pour le moraliste. Celui-ci sera moins déçu dans son attente par l'étude de la nécessité de la foi pour le salut, de l'obligation de manifester sa croyance ou des péchés contre celle-ci, (75 pages). Mais on ne trouve rien sur la réponse de l'homme à Dieu par la foi ou sur sa signification dans la vie morale. De même l'engagement volontaire (*obsequium voluntatis* dont parle le concile du Vatican) est traité par prétérition.

Trois chapitres seulement sont consacrés à la charité proprement dite. L'un traite de l'objet de cette vertu, le deuxième de son acte, le troisième de son habitus. Le reste concerne — je cite dans l'ordre — la miséricorde, les péchés contre la charité, l'aumône, la correction fraternelle, l'ordre de la charité, le scandale, la paix, le schisme et la guerre.

Tout ceci ne donne pas l'impression d'avoir été très repensé comme le serait un grand traité auquel on attribue une importance primordiale. On ne trouve guère d'analyses sur les différentes attitudes religieuses dans lesquelles s'exprime la charité envers Dieu. De même, rien n'est dit des différents degrés de l'amour de Dieu. Le problème de l'amour intéressé n'est

50. F. SUAREZ, *Opera omnia*, nova editio, a C. BERTON, t. 12, Paris, 1858.

pas abordé de front comme il le sera plus tard à la suite de la condamnation du quiétisme. Mais là nous ne nous plaindrons pas, car cette question n'aura que trop tendance à prendre la première place, en même temps qu'elle créera une sorte de psychose. Par crainte de tomber sous la condamnation portée contre l'amour pur, certains théologiens arriveront à le dire impossible ou, en tout cas, refuseront de l'imposer comme un devoir aux fidèles.

Dans ces conditions, il est assez naturel que Suarez ne parle guère de la charité reine des vertus. Il reste d'ailleurs fidèle à ses options du *De gratia* qui transfèrent à la grâce habituelle ce que la tradition affirmait de la charité. Rien d'étonnant à cela : saint Augustin et les moralistes qui l'ont suivi parlent en termes de psychologie religieuse et se tiennent au plan de l'expérience chrétienne. Suarez, comme beaucoup de scolastiques, adopte le point de vue métaphysique, celui des causes et des habitus [51].

En soi, il n'y a là aucune divergence profonde. Déclarer que la grâce est la cause totale de notre justification et que nos vertus doivent être entées sur elle pour avoir une valeur méritoire, c'est dire en d'autres termes que la charité surnaturelle commande tout notre agir moral. Mais c'est aussi l'exprimer d'une manière strictement rationnelle qui parle moins aux fidèles et qui risque de paraître sans incidence sur la pratique chrétienne.

Suarez prend donc position contre saint Augustin et l'idée que la charité contient éminemment toutes les vertus. La charité, dit-il, ne dispose pas l'homme d'une manière adéquate à sa fin surnaturelle. En effet, pour qu'il y ait proportion entre l'homme et sa fin, il faut que celle-ci soit devenue en quelque sorte connaturelle à l'homme. Or, cette élévation n'est pas l'œuvre de la charité, mais de la grâce habituelle. D'autre part, la charité ne donne pas au chrétien des moyens adéquats pour parvenir au ciel; elle ne les contient pas éminemment car elle n'a pas la force de produire ou de commander les actes de ces vertus. On ne peut dire que la charité

51. Il en va de même pour la relation des facultés avec l'âme. Si l'on se tient au plan empirique, on comprend que saint Augustin identifie facultés et âme : l'âme, dira-t-il, s'appelle raison quand elle pense, volonté quand elle désire, mémoire quand elle se souvient. Mais du point de vue métaphysique, en maniant le schème de l'acte et de la puissance, on peut être amené à mettre une distinction réelle entre l'âme et ses facultés, la substance et ses accidents.

soit la forme des vertus; ce terme ne peut être attribué qu'à la grâce[52].

Moins négative est la position de Ripalda qui, pour sa part, accepte la thèse paulinienne et augustinienne de la charité forme des vertus. Il explique d'ailleurs cette royauté en disant que la charité est la condition du mérite *de condigno,* qu'elle met l'homme en relation avec la fin dernière et confère aux autres vertus un dernier degré de perfection. Toutefois, l'auteur éprouve le besoin d'ajouter aussitôt quelques restrictions. Il lui déplaît d'entendre dire que, sans la charité, les autres vertus ne méritent pas leur nom. Et il défend son point de vue en montrant comment elles réalisent la définition cicéronnienne de la vertu : l'auteur ne semble pas un instant remarquer qu'il passe du plan de la grâce à celui de la nature. De plus, Ripalda entend bien que l'influence de la charité soit purement morale et extrinsèque. La charité n'adhère pas intrinsèquement aux vertus et ne les marque d'aucun caractère qui les informe intrinsèquement ou les dirige vers sa fin propre[53]. On ne peut s'empêcher de voir en ceci une position de repli sur ce qui fut dit d'abord.

Quant à Layman, il voit la primauté de la charité sous l'aspect de l'influence de cette vertu dans le mérite. S'il estime pour sa part que, pour être méritoire, toute vertu doit dépen-

52. F. Suarez, *Opera omnia,* lib. 7, cap. 9, t. 9, pp. 161-162. « Et huic sententiae videtur favere Augustinus non solum in loco allegato sed etiam in capite 3 eiusdem libri *de Natura et Gratia* ubi sic ait : *Charitas est qua una vere iustus est quicumque iustus est...* Verumtamen praedictus auctor supponit in justificatione non infundi nobis aliam formam a charitate distinctam, excellentiorem illa quae per antonomasiam gratia dicatur et ex illa hypothesi probabiliter loquitur. At vero, supposita contraria sententia quam nos defendimus, haec non potest subsistere.. Nam sola charitas, etiam supposita fide et spe, non disponit hominem sufficienter ad finem supernaturalem; non prima dispositio necessaria est quod finis ille fiat connaturalis homini, non fit autem connaturalis per amorem sed per formam dentem esse supernaturale... Deinde nec ad media ad illum finem sufficienter disponit quia nec dat proximas facultates seu virtutes operandi omnes actus justitiae, nec illas eminenter continet... Neque etiam habitus charitatis comparatur ad alias virtutes ut forma in qua radicentur vel cui debeantur sed hoc est proprium gratiae quae ex hac parte perfectius disponit animam ad omnes actus justitiae quam charitas. »

53. J. Martinez de Ripalda, *De ente supernaturali,* t. 7, *De virtutibus theologicis,* Paris, 1873, pp. 336-337. « Caeterum aliis (virtutibus) deficiunt tres perfectiones enumeratae, quas virtutibus a se imperatis communicent; cum nulla aliarum neque meritum condignum, neque relationem in ultimum finem, neque supernam bonitatem moralem extrinsecam conferre possit. Propterea tamen negandum non est ceteras virtutes sine caritate participare veram rationem genericam et specificam virtutis... Rursus informatio caritatis non est accipienda physica et intrinseca, virtutibus, sed moralis tantum et extrinseca... »

dre d'un acte de charité présent ou passé, il doit bien reconnaître que de nombreux théologiens exigent moins que lui et amenuisent la part de la charité dans le mérite. D'après les uns, pour acquérir un mérite, il suffit d'être en état de grâce ou d'avoir un motif surnaturel, même étranger à la charité, ou bien d'avoir, une fois dans sa vie, posé un acte de charité[54].

C. — *Cours de cas de conscience.*

L'ouvrage du P. Layman peut servir de transition aux livres de morale casuistique. Le plus important d'entre eux est sans conteste celui des *Salmanticenses,* des Carmes de Salamanque, qui entreprirent d'exposer la morale pratique comme leurs collègues l'avaient fait, dans leur grand cours, pour le dogme et la morale théorique. C'est bien en continuité et en dépendance de ceux-ci qu'ils se présentent : parlant des théologales et notamment de la charité reine des vertus à propos du premier commandement, ils déclarent prendre le relais des scolastiques, de saint Thomas et de leurs collègues de dogmatique, pour les questions morales : *Sed quia, quae praedicti doctores de ea disputant, maiori ex parte, scholastica sunt, his omissis ad moralia convertimus*[55]. Pareille réserve se retrouve chez le P. Concina : tous les théologiens, dit-il, sont bien d'accord pour affirmer que la charité est la forme des vertus, mais ils ne s'entendent pas sur la manière dont il faut comprendre cette thèse. C'est d'ailleurs une question scolastique sur laquelle nous n'avons pas à nous prononcer : *Verum e re nostra non est quaestiones mere scholasticas versare*[56]. On voit le danger du procédé : les « scolastiques » ne voient dans la primauté de la charité qu'un thème à dissertations théoriques, les « moralistes » le délaissent parce qu'il n'est pas « practico-pratique ». Bientôt, plus personne n'en parlera.

Chez les *Salmanticenses,* le traité de la charité est divisé en trois sections qui étudient sa nature, ses effets (aumône,

54. P. Layman, *Theologia moralis,* lib. 2, tract. 3, cap. 1, t. 1, Venise, 1719, p. 166.
55. *Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum B. Mariae et Monte Carmeli primitivae observantiae Cursus theologiae moralis,* tract. 21, cap. 6, punctum 1, t. 5, Venise, 1728, p. 139.
56. D. Concina, *Theologia christiana dogmaticomoralis,* t. 1 in Decalogum, diss. 4, Rome, 1747, p. 365.

correction fraternelle, etc.) et les péchés opposés (rixe, guerre, duel, scandale). On ne se fera pas de longues illusions sur l'exposé concernant l'essence de la charité quand on verra qu'il entreprend immédiatement de résoudre ce problème : quand oblige le précepte de la charité ? Les auteurs distinguent d'abord un précepte négatif qui exclut la haine de Dieu. Il oblige évidemment en tout temps, *semper et pro semper*. Mais il y a aussi un précepte positif ordonnant d'éliciter des actes d'amour de Dieu. Dans quelle mesure ? Les Carmes rencontrent ici les laxistes, qui ont particulièrement sévi en ce domaine et rappellent comment Alexandre VII et Innocent XI ont condamné certaines propositions hautement significatives : *Homo nullo umquam vita sua tempore tenetur elicere actum fidei, spei et charitatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium. — An peccet mortaliter qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita elicuerit, condemnare non audemus. — Probabile est nec singulis quidem rigorose quinquenniis posse obligare praeceptum charitatis erga Deum.*

En bonne logique, nos Carmes concluent de cette condamnation qu'il faut aimer Dieu une fois au moins tous les cinq ans. Cependant cette périodicité leur paraît bien lâche et, en raison de l'analogie avec la communion pascale, ils penchent pour une obligation annuelle. Une fois par an, le chrétien doit donc poser un acte explicite d'amour de Dieu. Un acte implicite ne suffirait pas, car le précepte dit : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua...* Un argument d'analogie est tout aussi savoureux : la charité est une amitié, or l'amitié n'accepte pas de retard. Donc, il ne faut pas attendre plus d'un an pour manifester son amour à Dieu [57]. Je ne sais pour ma part si une amitié peut survivre à ce régime, mais je doute qu'un acte annuel de charité puisse vraiment faire rayonner cette vertu sur toute la vie et lui assurer une primauté réelle. L'obligation de poser aussi un acte d'amour de Dieu au début de la vie consciente, à l'article de la mort, ou lorsqu'on est tenté de haïr le Seigneur, à laquelle font écho les *Salmanticenses* [58] comme la plupart des moralistes de leur temps y suffira-t-elle aussi ?

Traitant de la charité fraternelle, les Carmes de Salamanque

57. SALMANTICENSES, *Cursus...*, tract. 21, cap. 6, punctum 1, t. 5, p. 141. « Charitas est amicitia hominis ad Deum; sed amicitia moras non patitur; ergo nec charitatis actas ultra annum sunt protrahendi. »
58. *Ibid.*, tract. 21, cap. 6, punctum 1, t. 5, p. 140.

proposent des solutions analogues. Ici aussi ils estiment qu'une fois l'an il faut aimer son prochain. A leur sens, on se garde ainsi suffisamment des erreurs condamnées dans ces deux propositions : *Non tenemur diligere proximum actu interno et formali* et *Praecepto proximum diligenti satisfacere possumus per solos actus externos*[59]. On voudrait en savoir plus, mais immédiatement l'exposé dévie vers deux cas particuliers : l'amour des ennemis et le secours à celui qui est en extrême nécessité sur les plans spirituel et matériel. Leur prolixité et leur souci du détail compensent d'ailleurs leur sobriété du début car, sur les points étudiés, ils ne nous laissent vraiment rien ignorer. Nous ne les suivrons pas dans cet exposé et nous nous contenterons de noter un point particulier. Traitant de l'attitude vis-à-vis des ennemis, les *Salmenticences* nous diront que nous devons rendre le salut que ceux-ci nous adressent parce que cela fait partie des signes de commune charité que l'on doit à tous. Une exception cependant est prévue : c'est celle d'un personnage important qui, déjà avant l'injure ou l'acte inamical de son ennemi, ne saluait pas celui-ci en raison de sa naissance obscure, *propter inimici ignobilitatem*[60]... *Caritas omnia sustinet!*

Reportons-nous au monumental *Dictionnaire des cas de conscience* de Jean Pontas[61]. Nous y trouvons nombre de définitions, de principes[62] et d'indications pratiques, mais la royauté de la charité est traitée par prétérition. Lisons-en cependant quelques pages... pour notre édification. Voici tout tout d'abord le cas de Bertholde, docteur de Paris et curé d'une grande paroisse à Lyon. Il songeait à engager Mainfroi, « jeune bachelier d'une autre université », comme vicaire[63].

59. *Ibid.*, tract. 21, cap. 7, punctum 2, t. 5, p. 141.
60. *Ibid.*, tract. 21, cap. 7, punctum 2, t. 5, p. 142.
61. J. Pontas, *Dictionnaire des cas de conscience ou décision des plus considérables difficultés concernant la morale et la discipline ecclésiastique*, 2e éd., 3 vol., Paris, 1724.
62. A propos de la fréquence des actes de charité envers Dieu, l'auteur, p. 666, propose ces règles : « On est obligé de former un acte d'amour de Dieu : 1° dès qu'on commence à connaître qu'il est le souverain bien; 2° à l'article de la mort et même fréquemment pendant le cours de la vie; 3° quand on se trouve tenté de le haïr et qu'on est en danger de consentir à la tentation; 4° et quand on est dans l'obligation de faire un acte de contrition. » On voit par là qu'il est sévère pour l'époque, car nombre de théologiens niaient alors le point 1 et, au nom de la doctrine de l'attrition, le point 4.
63. Sous l'Ancien Régime, c'est le curé et non l'évêque qui nomme les vicaires.

Il changea d'avis lorsque, l'ayant mis à l'épreuve, il l'entendit dire aux enfants du catéchisme que la charité n'était pas autre chose qu'un amour de Dieu par-dessus toute chose. « Bertholde a-t-il eu raison de redire à cette définition de la charité et n'a-t-il pas fait injure en cela à Mainfroi ? » — Bertholde a raison, répond notre casuiste, parce que le bachelier n'a pas distingué charité habituelle et charité actuelle. Il n'a pas expliqué non plus les motifs qui doivent nous porter à aimer Dieu avec cette force. De plus, Bertholde n'était obligé en rien de prendre Mainfroi pour son vicaire...

Un cas de charité fraternelle [64] se réfère à cette fureur procédurière qu'a connue l'Ancien Régime. Pharetius a outragé et maltraité Pomponius, qui demande réparation en justice. Un ami commun tente de les réconcilier et rappelle à Pomponius les paroles de l'Évangile (Mat., 5, 23-24) : *Si donc tu présentes ton offrande sur l'autel et que là tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère.* Pomponius répond que ce précepte vise l'offenseur et non l'offensé. Si Pharetius veut lui demander pardon, il est prêt à le lui acorder de tout cœur. Mais il ne peut se désister pour autant de son procès, car il y va de l'intérêt et du repos public que les méchants soient punis. Pomponius n'est-il pas trop sévère et ne lèse-t-il pas la charité ? Non, répond Pontas, car, au dire de saint Augustin (?) le chrétien n'est obligé qu'à une réconciliation intérieure. Il ne peut être obligé à abandonner son procès, car il se doit en charité de conserver son honneur. De même il peut battre froid à Pharetius du moment qu'il est disposé à donner à son ennemi « toutes les marques de la charité qu'un chrétien doit à son prochain ». Un air trop familier pourrait être une occasion dans la suite à de nouveaux différends...

Quid plura ?

Conclusions

1. A étudier le sort de la thèse sur la charité forme des vertus et du traité des théologales dans les traités modernes, on ne peut s'empêcher de ressentir comme un mouvement de

64. J. Pontas, *Dictionnaire...*, t. I, pp. 676-677.

déception. Sans doute, l'essentiel est assuré et la première vertu chrétienne est toujours présentée dans la plus stricte fidélité à l'Évangile. Mais on ne peut penser que la théologie médiévale (pour ne pas parler ici de l'Écriture et des Pères) proposait et exposait les mêmes idées d'une façon plus heureuse.

La première différence vient du point de vue adopté. Au XIIe siècle, il y a union entre théologie et vie chrétienne. Les théologiens s'occupent donc des problèmes de vie morale au même titre que des problèmes purement théoriques. A l'époque moderne, un divorce entre la science religieuse et la piété tend à s'instaurer, si bien que les problèmes de morale qui restent, par tradition scolaire, annexés au cours de théologie spéculative, sont traités en parents pauvres.

La seconde différence est que la scolastique du XIIe siècle est encore en continuité avec le donné scripturaire, tandis que la théologie moderne met la spéculation au premier plan. Dans un problème comme celui de l'amour, elle se demandera quelle relation il faut mettre entre des *habitus* et si leur influence est intrinsèque ou extrinsèque, tandis que les médiévaux, guidés par saint Augustin, se demanderont comment se réalise concrètement l'impulsion de la grâce-charité sur les vertus naturelles.

C'est la force de la tradition catholique d'éluder les choix exclusifs. Pourquoi ne pas faire son profit d'une tendance psychologique et d'une tendance métaphysique, d'une étude dogmatique et d'une étude morale des théologales ? Car si la dogmatique a parfaitement le droit de s'occuper des théologales, la morale ne peut se priver de son objet principal et essentiel.

On proposerait donc de doubler le traité des théologales comme on le fait pour les fins dernières (il y a un *De fine ultimo* et un *De novissimis*) ou l'Église (qui est étudiée en apologétique et en dogmatique). Le traité dogmatique des théologales procéderait à l'analyse de l'acte de foi; il étudierait l'aspect métaphysique de l'amour, tandis que le traité moral examinerait la place de la foi dans la vie chrétienne et la réalité psychologique de la charité. Ce serait « diviser pour unir », car ainsi la morale s'occuperait des attitudes primordiales du chrétien, mais en les maintenant sur le plan surnaturel, c'est-à-dire en tenant compte des enseignements dogmatiques sur la grâce. Cette suggestion n'est pas d'une

nouveauté totale puisque, à l'heure actuelle, dogme et morale s'occupent toutes deux des théologales. Mais trop souvent encore le moraliste ne parle de la foi, de l'espérance et de la charité que d'une façon succincte et exclusivement casuistique. Il continue à agir comme les auteurs qui écrivaient des cours de cas de conscience aux XVIe ou XVIIe siècles et s'en remettaient pour les questions scolastiques à leur collègues qui enseignaient la théologie spéculative. Déjà, alors cette solution n'était pas heureuse, car ces « scolastiques » ne pouvaient apporter grande attention à l'aspect moral des théologales. A plus forte raison, maintenant que leur spécialité s'est confondue exclusivement avec la dogmatique.

2. Si le thème de la charité-forme des vertus trouve relativement peu de place en théologie spéculative, il est bien normal que la morale pratique ne lui réserve pas meilleur sort. Déjà, au moyen âge, en un moment où la thèse paulinienne et augustinienne était partout reçue et mise en honneur, nous avons vu que les lois du genre détournaient les casuistes de ce problème. Il serait injuste de condamner la casuistique. Ce que nous devons conclure de ce fait, c'est que cette discipline ne se soutient pas seule et qu'elle doit être basée sur une morale doctrinale.

Cette idée, bien sûr, personne ne la nie explicitement. Mais trop souvent on l'oublie en pratique en se conformant à ce qu'on croit être une tradition scolaire et qui n'est, en vérité, qu'un fait tout récent dans l'histoire de la théologie. Nous l'avons assez dit. Chaque génération de théologien a sa tâche propre. La nôtre est, sans doute, de mieux marquer l'union de la casuistique avec une morale doctrinale où la charité occupe la place qui lui revient : la première.

Ce travail a été amorcé dans des ouvrages remarquables parus récemment : *Initiation théologique, Loi du Christ* et d'autres. Guidés par de tels exemples, il nous appartient de remettre en valeur la primauté de la charité en une théologie morale que nous ressourcerons, selon les leçons même de l'histoire que nous avons relevées ici, à l'Écriture Sainte et au dogme.

PH. DELHAYE.

UN MONASTÈRE SIMPLE *

IMAGINEZ une clairière au centre de la forêt amazonienne et, dans cette clairière, un campement d'Indiens. Cette représentation imaginative est la meilleure comparaison que je puisse fournir de l'impression que j'eus lorsque, après une petite promenade sur un étroit chemin de terre au milieu de la forêt landaise, éclairé par la lampe de poche de mon guide, j'arrivai dans la clairière où habitent les moines et que j'aperçus une à une, dans l'admirable nuit étoilée et froide de ce 26 décembre 1956 au soir, les « cabanes du monastère « de la Vierge des pauvres », puis l'église.

Le lendemain, au jour, je vis bien que la clairière était plus grande que je ne me l'imaginais, que les « cabanes » étaient, somme toute, de modestes maisons landaises, sans fondations ni étages, aux murs faits de poutres entrecroisées dont les intervalles sont remplis de chaux. Je vis aussi la figure des habitants de ce lieu : des moines jeunes et fervents. Mais l'impression d'éloignement, d'isolement, de silence, se trouva extraordinairement confirmée par la réalité. Les Landes, et surtout la forêt landaise, ne sont pas très peuplées. Le village le plus proche, Pontenx-les-Forges, est à cinq kilomètres et demi, et les habitants n'ont guère d'occasions de venir au lieu dit Bouricos, où sont les moines.

Ou du moins, ils en ont une chaque année : le 24 juin.

* Nous exprimons notre respectueuse reconnaissance à Mgr l'évêque de Dax à qui les Frères de « La Vierge des Pauvres » ont communiqué cet article et qui a bien voulu nous donner « sa pleine approbation ». Nous remercions encore les Frères de leur accueil, et aussi de l'accord qu'ils nous ont ici donné.

La petite église Saint-Jean-Baptiste de Bouricos, qui se trouve au centre du « campement », est en effet une très vieille petite église de pèlerinage et attire tous les paysans d'alentour en la fête annuelle de saint Jean-Baptiste. Les frères, en aménageant l'église, en débarrassant l'abside de son affreux retable et de son ornementation poussiéreuse, en grattant un peu le mur du fond de l'abside, ont eu la surprise de découvrir d'authentiques ouvertures romanes. Celle du centre, avec ses colonnes ouvragées, est assez jolie et livre parfaitement son origine, qui est du XIIe siècle. C'est dire que le lieu de culte est fort ancien. Il y eut même autrefois un petit village alentour, puisqu'on a remarqué les restes d'un cimetière autour de l'église.

Mais notre propos n'est pas d'écrire un article d'information[1] sur le monastère. Bouricos étant ainsi situé, nous ne prolongerons pas davantage sa description. Nous voudrions plutôt réfléchir sur la signification de ce monastère dans la vie monastique de ce milieu du XXe siècle[2]. Et, dans ce dessein, nous considérerons successivement le régime de pauvreté, celui de la vie contemplative, et celui du témoignage.

Le régime de pauvreté.

« J'ai parcouru la terre entière, disait récemment un supérieur général de congrégation religieuse, et je n'ai trouvé nulle part un monastère qui parut simple et pauvre. » Assurément, les moines sont ordinairement pauvres, mais les monastères, collectivement, le sont-ils toujours ? C'était du moins la question que se posait ce supérieur. Aujourd'hui, s'il connaissait le monastère de la Vierge des Pauvres, il ne se poserait plus à son sujet la question.

La pauvreté n'est cependant pas, semble-t-il, le but de la vie monastique. Celui-ci est, selon saint Benoît, de « chercher

1. Il en a paru un dans *La Croix* (14 août 1956) et un dans *La France Catholique* (14 décembre 1956).

2. Qu'il soit entendu une fois pour toutes que nous parlons de *vie monastique* et non pas de vie religieuse en général. La vie monastique, en Occident, est à chercher (parmi les hommes) chez les fils de saint Benoît (bénédictins, camaldules, cisterciens, trappistes, olivétains...), chez les chartreux, quelques carmes et quelques ermites. Les formes de vie religieuses apparues au XIIIe siècle avec les *frati* (franciscains et dominicains) et celles apparues au XVIe avec les *clercs réguliers* sont d'un autre type et ne sont pas considérées ici.

Dieu », ou de « se convertir », c'est-à-dire de renoncer à tout compromis et à toute médiocrité pour vivre la vie évangélique parfaite. C'est pour permettre à ses disciples de chercher Dieu véritablement que saint Benoît fonde son monastère. Il en fait, dit-il, une « école du service du Seigneur », c'est-à-dire une école où l'on apprend à vivre chrétiennement. De fait, nous voyons aussi que saint Benoît ne demande pas à ses moines de faire « vœu de pauvreté ». D'où viennent ces apparentes lacunes? Elles viennent seulement de ce que les éléments de l'état religieux, tel qu'il avait pris forme dans le monachisme primitif, n'avaient pas encore été dégagés, comme ils le seront six siècles plus tard, et que la formule même des vœux ne cherchait pas alors à expliciter les éléments de l'engagement. Comme l'a montré Dom Steidle dans son commentaire de la Règle, à l'origine il n'y avait pas de cérémonie de « vœux ». L'Abbé recevait publiquement l'aspirant à la vie monastique et, en lui exposant l'idéal monastique, lui posait quelques questions auxquelles il répondait. Peu à peu les questions de l'Abbé et les réponses correctes du postulant furent stéréotypées, comme des questions et réponses de catéchisme, et devinrent l'embryon d'un rite de profession.

Il va sans dire qu'en présentant l'idéal monastique et l'institution dans laquelle s'engageait le candidat, le supérieur insistait sur les points auxquels il tenait, et qui étaient tenus en moindre estime par la jeunesse du temps ou par d'autres moines dans d'autres maisons. L'Abbé devait évidemment être plus explicite sur ces points. Il pouvait alors insister et demander ici un engagement formel. C'est ce qu'aurait fait saint Benoît en demandant successivement au postulant une triple promesse, de stabilité, de « conversatione morum » et d'obéissance (chap. 58). Par sa promesse de stabilité, le candidat était averti qu'il devait renoncer à l'indiscipline des *gyrovagues*, qui « passent toute leur vie à courir de province en province, séjournant trois ou quatre jours dans les cellules des uns et des autres, toujours en route, jamais stables, esclaves de leurs désirs et des plaisirs de la bouche » (chap. 1). Par sa promesse d'obéissance, le candidat était averti qu'il ne serait pas d'abord *ermite*, mais *cénobite*[3], membre d'une

3. De deux mots grecs qui signifient *vie commune* : homme menant la vie commune avec ses semblables.

famille, soumis à un Abbé, comme un fils à son père. Quant à l'engagement « de conversatione morum suorum », c'est-à-dire l'engagement à vivre désormais « selon le genre de vie » du monastère, il signifiait que le candidat ne devrait plus vivre désormais comme les sarabaïtes qui, « sans avoir été éprouvés comme l'or dans la fournaise, [...] tiennent pour saint tout ce qu'ils pensent ou préfèrent, et regardent comme illicite ce qui leur déplaît ». Le disciple de Benoît devait s'engager, au contraire, à vivre sous une règle et sous la conduite d'un maître ès perfection.

Il n'était pas besoin d'être plus explicite du temps de saint Benoît. Ou du moins ce n'était pas encore le temps de l'être. Mais il suffit de lire la Règle qui précise « le genre de vie » auquel les moines s'engagent pour constater que la simplicité de vie et la pauvreté sont, comme dans l'évangile, à toutes les pages. Ou plutôt elles sont le parfum que l'on respire en tout temps et en tout lieu dans le monastère de saint Benoît. La pauvreté monastique est d'ailleurs mise explicitement en relation avec la pauvreté de la première communauté des chrétiens de Jérusalem telle que nous la décrit saint Luc au chapitre 4 des *Actes des Apôtres* (Cf. surtout chapitres 33 et 34). Aussi le monastère est-il vraiment en continuité avec les Apôtres et avec le mouvement des Anawim, des pauvres de l'Ancienne Alliance, précurseurs de l'Évangile, annonciateurs des Béatitudes, et dont les chrétiens de Jérusalem étaient les héritiers directs.

Si donc la pauvreté n'est pas le but du monastère, elle en est un élément essentiel. Et d'autant plus, faut-il l'ajouter, que cet élément s'est dégagé au cours des siècles, comme une valeur capitale de toute vie religieuse. Comme il y a un développement du dogme, il y a un certain développement des valeurs évangéliques dans les institutions. N'y aurait-il pas quelque dommage à penser qu'on peut sauver la pauvreté, voire un certain esprit de pauvreté, en renonçant à toute propriété individuelle dans l'opulence collective ? Ce que le « je » en effet abandonne, peut parfois aussi bien, et subtilement, réapparaître dans le « nous ». En disant « notre » cellule, « nos » livres, « notre » monastère, « nos » terres, « nos » dépendances, « nos » machines, « le vice de propriété », si vigoureusement dénoncé par saint Benoît (chapitre 33), peut se retrouver. « Avoir renoncé à tout en principe, mais à l'intérieur d'une communauté qui jouit largement

de ce monde, écrit le P. Bouyer, peut être parfaitement correct dans le cadre d'un monachisme institutionnel. Ce serait de nulle valeur dans un monachisme qui veut retrouver le sens primitif de la vocation monastique : tout quitter pour suivre le Christ[4]. »

C'est ce qu'ont parfaitement compris les réformateurs de Cîteaux au XII° siècle et même, pourrait-on dire, tous les réformateurs, dans tous les Ordres religieux, en établissant les réformes sur le principe de la pauvreté collective.

L'exigence de pauvreté est d'ailleurs, en principe, beaucoup plus stricte pour des moines que pour d'autres religieux, soit prêcheurs par exemple, parce que ceux-ci sont tenus d'avoir des livres et des moyens d'étudier, soit hospitaliers, soit enseignants parce que leurs « œuvres » les contraignent à adopter certains moyens. Et c'est pourquoi cette pauvreté, saisie dans la tradition des Béatitudes, de la première communauté de Jérusalem, et des toutes premières fondations bénédictines, est très en honneur au monastère de la Vierge des pauvres. On n'y possède pas de terres ni de maisons. Les religieux de Bouricos sont simplement métayers, c'est-à-dire qu'ils partagent avec le propriétaire effectif les fruits de leurs travaux, et ils sont locataires de leur maison.

On objectera peut-être que, où qu'ils fussent, les moines ont toujours été propriétaires terriens. Et cette première objection montre déjà combien il est difficile de suivre une règle vieille de plus de quatorze siècles. Il est vrai que, sur le point qui nous occupe, la Règle elle-même ne parle nulle part de possession collective et que le mot même de possession n'y figure qu'une seule fois, sous la forme du verbe, pour recommander que le frère hôtelier soit choisi parmi ceux « dont la crainte de Dieu *possède* l'âme »! Mais il est vrai aussi que la Règle parle à plusieurs reprises des biens et des outils du monastère (chap. 31 et 32), et qu'à l'époque de sa rédaction il n'était sûrement pas question de « location », ni de fermage ou de métayage au sens où nous l'entendons

4. L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, Flammarion, 1955, p. 243. Sur ce point de la pauvreté collective, il y aurait beaucoup de textes à citer. Renvoyons simplement à l'excellent ouvrage de Dom O. Rousseau, *Monachisme et vie religieuse* (Chevetogne, 1957), surtout pp. 106 ss., aux propos de Dom R. Walzer cités par E. de Miribel, dans *E. Stein* (Seuil, 1954), p. 142, enfin à l'admirable chapitre II de sainte Thérèse, dans son *Chemin de la perfection.*

aujourd'hui. Cette observation appelle donc quelques réflexions.

En premier lieu, est-il possible de vivre absolument, à la lettre, la Règle de saint Benoît aujourd'hui ? De fait, nous voyons qu'aucun monastère au monde ne la suit de cette façon. Même ce qui pourrait à la rigueur être suivi ne l'est pas toujours. Par exemple, saint Benoît organise l'horaire des offices et des repas selon le comput des heures de jour et de nuit. Il précise que « l'on réglera l'heure du souper et du dîner, de façon que tout se fasse à la lueur du jour », c'est dire qu'au temps de saint Benoît, l'heure en était variable chaque jour et très sensiblement d'une saison à une autre. De même, pour le lever, il est écrit qu'en hiver « on se lèvera à la huitième heure de la nuit » et que cette heure sera calculée très simplement, afin que les moines ne se mettent pas martel en tête à son sujet, *juxta considerationem rationis*. En une époque où chacun a sa montre, et chaque monastère son réveil, ces précautions sont déjà superflues. Quant à la variation des heures du lever, du coucher, des offices, elle pourrait garder une certaine raison pour des personnes qui vivent toujours dans les campagnes au contact étroit de la nature. Mais il est inutile de mettre un guetteur dehors pour signaler le moment où le soleil se lève... En certains abbayes, jusqu'à une époque récente, on dressa à l'avance un tableau de la variation quotidienne des horaires (comme au bord de la mer où chacun peut lire à l'avance les horaires des marées), de sorte qu'on pouvait suivre exactement l'horaire solaire prévu par la Règle, tout en ne se basant que sur sa montre! Mais ceci n'est qu'un exemple.

En voici un second et un troisième. Tout en continuant à lire les chapitres de la Règle où il est question de l'excommunication, il n'y a plus aucun monastère à notre connaissance qui applique exactement cette mesure, même dans les cas prévus par la Règle. De même, enfin, on n'applique plus nulle part à la lettre tout ce qui est dit de la réception des hôtes (chap. 53) et, en particulier, des pèlerins ; l'Abbé ne lave plus les pieds des hôtes, pour la simple raison que ceux-ci ne marchent plus ordinairement nu-pieds, ni même en sandales, et que les routes modernes sont aussi moins salissantes, du moins pour les pieds, que les chemins poussiéreux de l'Ombrie, ou d'autres chemins boueux, du VIe siècle. On pourrait évidemment multiplier ces exemples. Ils signifient

seulement que le droit est solidaire des institutions de l'époque où il a été rédigé et qu'il est logiquement postérieur aux réalités. Comme celles-ci vivent, se développent, se transforment, ou meurent, le droit change pareillement. L'étude de la vie des lois et de leurs changements est un des chapitres les plus intéressants du droit puisque, précisément, elle montre que ces formules rationnelles, apparemment si froides, si intemporelles, ont cependant une vie qui leur est propre. M. le professeur G. Le Bras a renouvelé en ces derniers temps, de façon magistrale, cette étude de la vie des lois[5] pour laquelle d'ailleurs la doctrine de saint Thomas d'Aquin[6] garde toute sa valeur.

D'un autre côté, si les institutions changent quelque peu en vivant, et se déplacent lentement, peu ou prou, de la lettre primitive, il est impossible d' « isoler » l'esprit du droit primitif, en dehors et à côté de ce droit, un peu comme on « isole » un corps élémentaire en chimie. L'esprit n'est ici défini exactement que par le droit. De même qu'une forme matérielle ne peut être définie sans tenir compte de la matière en dehors de laquelle elle ne peut avoir aucune existence. Personne ne peut donc prétendre posséder à lui seul l'esprit d'une institution primitive s'il n'en applique plus à la lettre et selon l'esprit primitif de cette lettre le droit. Cela est philosophiquement insoutenable. C'est dire que, pour tout ce qui ne peut être gardé des institutions primitives, toute évolution de la coutume ou du droit n'est fidèle au donné primitif que selon une certaine interprétation de celui-ci.

Mais qui dit interprétation ne veut évidemment pas dire trahison. Dire qu'il faut ici une interprétation, c'est dire qu'il n'y a pas de moyen mécanique de s'adapter. Rien ne peut remplacer ici l'esprit de l'adaptateur en travail loyal d'intelligence de l'esprit du législateur. Il y parviendra plus ou moins heureusement selon sa plus ou moins grande connaturalité, innée ou acquise, avec l'esprit du législateur qu'il voudra suivre, selon sa grâce de disciple, et non sans d'utiles études d'histoire, d'exégèse et de théologie.

Ainsi, en ce qui concerne la propriété collective à laquelle nous revenons après ce long détour, le disciple de saint Benoît

5. Dans ses *Prolégomènes* à l'*Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident,* Paris, Sirey, 1955, 272 pp. (t. I).
6. « De mutatione legum » (Iª IIªᵉ, q. 97).

au XXe siècle comprendra aisément que la propriété terrienne n'a pas la même signification sociologique au XXe siècle qu'au VIe ou même au XIIe. En ce XIIe siècle encore, les moines, en particulier les cisterciens, ont rendu d'immenses services à la civilisation en s'installant dans des vallées désertes, en friche, ou insalubres, en les peuplant, les défrichant, les rendant habitables, et en les transformant en centres monastiques. Même si elle appartenait nominalement à quelque seigneur, la terre était alors trop vaste, les instruments de travail trop peu efficaces, et les habitants trop peu nombreux pour que ceux-ci pussent trouver à redire à ce que les moines s'installassent dans telle vallée ou telle autre. Même s'ils n'exerçaient pas moins qu'aujourd'hui leur pouvoir de propriété, la terre n'avait pas la même valeur marchande et la signification de la propriété était très différente. D'autant que les moines assumaient alors les responsabilités qui correspondaient à l'exercice de leur pouvoir de propriété et à leur travail : ils donnaient refuge aux sans-logis, aux errants, à tous les pèlerins, ils donnaient le pain aux malheureux, en un mot, ils étaient en quelque sorte l'organe de « sécurité sociale » de leur temps. Aujourd'hui, la signification de la propriété terrienne est toute différente. Que ce soit sous la forme de forêts, fournissant bois de menuiserie et bois de chauffage, sous la forme de prairies, de pâturages, de champs ou de jardins, ou même de lotissements d'immeubles, on peut dire que la terre, où qu'elle soit située, dans tous les pays occidentaux, est partout exploitée et il n'est pas partout besoin de beaucoup de main-d'œuvre pour l'exploiter, lorsque l'avion lui-même, par exemple, est utilisé pour l'ensemencer, comme cela se voit dans certains États d'Amérique ou au Maroc. La même terre se trouve même parfois en concurrence d'exploitation lorsqu'elle recèle des richesses minières, ou du pétrole, ou simplement des poches d'eau. De là vient que posséder aujourd'hui en certains lieux des étendues de terre de cent ou deux cents hectares, ou davantage encore, confère une puissance croissante non seulement financière et marchande, mais économique et même politique (on le voit en certaines municipalités) et que cette puissance a une autre signification qu'au VIe ou au XIIe siècle, même si les quelques titres de noblesse afférents à de tels domaines ont disparu.

Une contre-épreuve de ce changement de signification nous est d'ailleurs donnée par la manière dont est reçu, dans ses

environnements, le « témoignage » de l'abbaye. On a beaucoup écrit et dit ces dernières années, surtout depuis les observations de sociologie religieuse de M. G. Le Bras et de M. Le chanoine Boulard, que l'on constatait autour de certains monastères français une zone de déchristianisation, souvent même une zone de ce que l'on appela « pays de mission », et d'anticléricalisme. Loin d'être attirés par le monastère, les habitants des environs en suspectent les intentions et sont jaloux de sa richesse et de sa puissance. Assurément, cette réaction est très injuste. Souvent les habitants ignorent à quel point les moines sont individuellement pauvres. Mais que cette pauvreté individuelle soit réelle n'empêche pas que le monastère possède quelquefois de grands biens (même s'ils sont encore peu de chose en proportion du nombre des moines) sans que la population environnante en bénificie, ou qu'il paraisse en posséder. Au commencement, il n'en était pas ainsi. C'était même tout le contraire puisque les monastères ont converti l'Europe. Il suffisait que les moines essaiment en un lieu ou un autre, qu'un nouveau monastère s'implante à cet endroit, pour qu'aussitôt la population pauvre et errante de ces siècles d'invasion trouvât auprès de lui le refuge hospitalier, le gagne-pain et, bien que les moines ne fussent pas missionnaires par nature ni par vocation, la foi comme par surcroît. Partout on vit que les environnements des monastères étaient gagnés à la foi et au service divin par la présence des moines et leur prière.

Si le choix était à faire entre les deux termes de cette alternative, quel est donc le monastère qui serait aujourd'hui le plus fidèle à la Règle et à l'institution bénédictine primitive, de celui qui posséderait des terres comme on en possédait aux premiers siècles du monachisme bénédictin, ou de celui qui, n'en possédant pas, retrouverait son témoignage et son pouvoir de rayonnement ?

Mais peut-être, objectera-t-on ici encore, que le monastère n'a pas à chercher le rayonnement ni même directement le témoignage. Cela est vrai, et nous y reviendrons plus loin. Mais les moines du VI[e]-X[e] siècle qui ont converti l'Europe ne les cherchaient pas non plus. Rayonnement et témoignage furent comme un surcroît de leur présence. Mais ils furent des signes d'authenticité de leur vie évangélique et « apostolique » : entendons par là, comme l'entendaient un Rupert de Deutz, par exemple, et les moines du moyen âge, une vie à

l'instar de celle des apôtres et de la communauté de Jérusalem, telle qu'elle nous est présentée dans les *Actes des Apôtres*, chapitres 2 et 4.

Toutes ces considérations nous montrent que la pauvreté est un état difficilement définissable par une règle, si précise que soit celle-ci, pour cette raison d'ailleurs que la règle n'est pas intemporelle et ne fait pas non plus abstraction de la géographie. Se vêtir de laine est, pendant tout le moyen âge, un signe de pauvreté, parce que chacun, ou presque, peut en avoir et peut la filer, et parce qu'il n'y a pas de vêtement plus commun et plus répandu. Tandis qu'au XXe siècle, le tissu de laine est coûteux ; on ne le compare plus au lin, qui ne se porte à peu près plus, mais plutôt au coton ou aux nouveaux tissus synthétiques. L'état de pauvreté ne peut se définir réellement que par rapport à l'état de ceux qui sont pauvres en tel pays ou à telle époque. C'est pourquoi les « pauvres » du monastère des Landes ont sagement décidé qu'ils vivraient comme les pauvres du pays où ils seraient établis. Dans la clairière landaise où ils sont actuellement, ils n'auront pas de voiture, ni de machine agricole, ni de vélomoteur, parce que là-bas les pauvres en sont vraiment démunis. Les frères n'ont pas non plus de radio, ni n'achètent de journaux — ce qui a fait dire à un moine de Belgique les connaissant : « C'est bien le seul monastère du monde à ne recevoir aucun journal. » A la période annuelle de récolte de la résine, peut-être se joindront-ils à tous les pauvres du pays qui constituent la main-d'œuvre de cette récolte ; il y a moyen dans ce ramassage d'assurer un travail à mi-temps qui soit compatible avec leur genre de vie. Naturellement, ils ne veulent non plus avoir d'argent en banque ni en garder. Si nous avons des malades, disent-ils, la Providence y pourvoira[7].

Un style de pauvreté aussi rude, aussi dépouillé — qu'il faut voir sur place — bien que naturellement joyeux, n'est pas aujourd'hui coutumier dans les monastères. Aucun assurément n'est forcé d'opter pour cette pauvreté, et sans doute est-il bon que tous les genres de vie existent, se comprennent et se respectent mutuellement[8]. Pour ce qui les concerne, les

7. Le Supérieur me raconta qu'il avait en quelque sorte devancé la Providence, à deux reprises, en allant se procurer ce qui était nécessaire, mais qu'on devait lui offrir le soir même ou le lendemain matin. Il m'assura qu'on ne l'y prendrait plus.

8. Lire à ce sujet la très intéressante brochure dont la leçon est tou-

« pauvres » des Landes ne cachent pas l'influence décisive qu'ont eue sur eux les Petits Frères du P. de Foucauld. Deux d'entre eux ont passé trois mois à El Abiodh, à l'ancien noviciat des Petits Frères dans le Sud Oranais. C'est une grâce que cette dernière congrégation ait donné à notre génération un tel sens de la pauvreté et un tel sens du pauvre (où a-t-on vu auparavant un religieux se faire prisonnier de droit commun dans une prison afin d'être prisonnier parmi les prisonniers et de venir ainsi au-devant du « Christ en prison » (Mt., 24, 36) ? Où a-t-on vu un religieux se faire clochard avec les clochards ?), et que par son influence le sens de la vraie pauvreté soit redécouvert en beaucoup de communautés.

Une objection d'avenir cependant se présente, et il ne faut pas la cacher : dès que les monastères deviendront un peu nombreux, le train de leur vie commune et leurs ressources augmenteront nécessairement. Il leur faudra avoir de plus grands bâtiments, un réfectoire qui ne soit pas seulement un vestibule d'entrée (à Bouricos, celui-ci fait aussi fonction de salle de lecture ou de conférence, de chapitre et de bibliothèque) ; il faudra une cuisine plus grande, des salles de provisions, car si l'on peut compter sur la charité des voisins les jours de pénurie lorsque l'on est sept ou huit ou même douze, cela devient plus difficile lorsque l'on est cinquante, surtout dans un pays pauvre. Il faudra aussi augmenter les ressources et, par conséquent, « les biens de production »... Bref, l'augmentation du nombre entraîne l'augmentation des bâtiments et des biens de toutes sortes, et le monastère risque de perdre peu à peu de sa simplicité et de sa modestie. L'histoire montre qu'il est difficile de vaincre cet entraînement bien qu'assurément l'inconvénient était moindre, et il fut même souvent nul, lorsque le monastère abritait ou protégeait de nombreuses familles d'oblats, ou de donnés, ou de familiers, autour de lui. Aujourd'hui, étant donné que le monastère vit ordinairement isolé des laïcs — sauf de ceux qui sont reçus temporairement dans l'hôtellerie —, c'est un entraînement qu'il est assez sage de prévoir. Les « pauvres » des Landes ont décidé de ne jamais être plus de douze, le chiffre de l'équipe apostolique, et de fonder ailleurs chaque fois qu'ils dépasseront ce chiffre. On se souvient que c'était aussi le

jours actuelle : J. MEYENDORFF, *Une controverse sur le rôle social de l'Église*, Éd. de Chevetogne, 1956.

chiffre des premières colonies cisterciennes au XIIe siècle chaque fois qu'elles allaient essaimer. Ce chiffre n'aura pas seulement d'ailleurs l'avantage de garder un certain style de sobriété dans le monastère, mais il gardera plus intimement l'esprit de famille, d'une famille qui ne connaîtra pas la division en deux classes, de « moines » et de « convers », inconnue de la Règle de saint Benoît[9], et il assurera, sans même la chercher, une diffusion, en beaucoup d'autres lieux, du « témoignage » monastique. Nous reviendrons sur ce point.

La décision de n'être que douze est cependant, faut-il l'ajouter, une décision libre. La Règle ne l'impose pas. Et l'histoire du monachisme est loin de la suggérer. On pourrait assurément envisager aujourd'hui, dans un style analogue à celui que souhaitent les pauvres des Landes, un monastère nombreux, mais sur une base qui ne soit pas nécessairement celle de la féodalité. La réalisation et la réussite en seraient pourtant, en ce domaine, périlleuses. Se décider pour un monastère peu nombreux est plus sûr, bien que ce ne soit qu'une option libre et qui peut comporter, à certains égards, ses inconvénients.

Le régime de vie contemplative.

Bien que le mot même de vie contemplative, et celui de contemplation, soient totalement absents de la Règle de saint Benoît, ils sont devenus trop traditionnels dans tout le monachisme pour qu'on puisse aujourd'hui en exclure l'emploi. Si tout le but de la vie monastique est de « chercher Dieu » (chap. 58), nul doute qu'elle ne soit « contemplative ».

9. Une personnalité religieuse importante aurait dit un jour qu'il faudrait toujours garder la classe des convers « pour sauver l'état d'humilité dans l'Église ». Mais la Règle ne prévoyait pas les convers et entendait cependant constituer un « état d'humilité » dans l'Église (cf. *Règle*, ch. VII, *De humilitate*). Cela ne veut pas dire, faut-il l'ajouter, que les convers n'aient jamais eu leur raison d'être ni leur justification. Ils l'ont eue pleinement, magnifiquement même, à une époque surtout où ils n'étaient pas tant considérés comme un état inférieur par rapport aux moines, que comme une promotion religieuse par rapport à l'état des donnés, des familiers, des oblats, etc., qui entouraient le monastère et vivaient de lui. Sur ce sujet, nous renvoyons simplement à notre article de *Rythmes du monde*, 1950, n. 2, pp. 34 ss. Lire aussi les aveux de Dom R. Walzer, dans E. DE MIRIBEL (*E. Stein, op. cit.*), p. 143 : « Je ne souhaite rien davantage aujourd'hui que le retour à une vie monastique unifiée, sans différences marquées entre Pères et Frères convers. »

Mais comment le moine cherche-t-il Dieu? Quelle est sa manière propre?

L'institution bénédictine repose sur un judicieux et discret équilibre de prière, de « lecture », de travail manuel. Sans doute pourra-t-on dire que la Règle s'adresse à des hommes frustes et souvent illettrés, et que l'équilibre qu'elle leur assure ne pourrait convenir aux hommes cultivés d'aujourd'hui. Mais cela revient à dire ici encore qu'il faut interpréter, puis adapter, la Règle originelle aux conditions actuelles. Il y a peut-être plusieurs manières de suivre la Règle aujourd'hui et personne ne peut prétendre que la sienne est la seule possible, lorsque personne ne garde plus sur ce point la lettre de la Règle et les circonstances d'application de cette « lettre ». Ce pourrait être une manière de suivre la Règle que d'augmenter le temps de lecture prévu par saint Benoît, afin de respecter cet élément nouveau que ne prévoyait pas la Règle, d'un monastère constitué uniquement d'hommes cultivés. Mais ce pourrait être aussi une autre manière, et pas seulement littérale, de suivre la Règle, que de garder beaucoup de simplicité dans les études prévues pour les frères. De toutes façons nous pensons que l'on est plus sûr de garder l'esprit de la Règle lorsque, pour ne pas avoir à l'interpréter sur un point, on s'efforce de garder les conditions d'application qui furent celles de ses origines et qui permettent de la suivre aujourd'hui encore sans y rien changer. Mais sitôt que changent notablement ces conditions d'application, on ne peut échapper au dilemme suivant : ou interpréter la Règle selon « son esprit », en en changeant quelque peu la lettre afin de l'adapter aux nouvelles circonstances, ou bien sacrifier à un certain conformisme pour sauver la lettre de la Règle alors que celle-ci ne s'applique plus de la même manière, ni par conséquent dans le même esprit; ainsi, par exemple, on ne lira plus — quoique la Règle le prescrit — ou bien, on continuera de lire — comme la Règle le prescrit — les chapitres relatifs à l'établissement de l'horaire monastique et aux changements quotidiens de celui-ci, les textes concernant le lavement des pieds des hôtes, ou ceux qui concernent les excommunications de certains moines; mais si l'on continue de lire, on n'ignorera pas que, d'une part l'horaire de la communauté n'est plus celui qui est prévu par la Règle et n'est plus fixé de la même manière; que, d'autre part, les coutumes relatives aux hôtes ne sont plus les mêmes, et que, enfin, l'on

n'applique plus jamais les « excommunications » à la manière prévue par la Règle, dans les cas prévus par elle.

Les pauvres du monastère des Landes se proposent de retrouver le plus possible les conditions initialement prévues par la Règle, afin de pouvoir suivre la Règle comme saint Benoît voudrait qu'elle soit suivie s'il avait à organiser de nouveau la vie monastique au XXe siècle. Sans préjuger de ceux qui pensent et font autrement, cette méthode a d'incontestables avantages. Elle permet de retrouver plus sûrement et plus facilement l'esprit du saint fondateur que l'on aime et que l'on a reçu la vocation de suivre. Elle permet aussi de garder aux moyens qu'il a préconisés toute leur valeur et assure aux futurs moines qu'ils seront formés par l' « école » fondée par le Maître et non par une autre, celle-ci fût-elle assez peu différente. Au contraire, dès que l'on se met sur la voie où il faut adapter, nul n'est plus sûr d'avoir gardé l'esprit du fondateur; dès que l'on change les conditions d'application, nul n'est plus absolument sûr d'être dans la même école de perfection que celle prévue par le Maître, et les moyens de perfection dont on use, même s'ils sont matériellement les mêmes, sont déjà changés du fait qu'ils ne sont plus proportionnés de la même manière à l'institution et au but. Par exemple, la lecture d'une page d'un livre pieux au début des Complies n'a pas le même sens dans un monastère où les moines ont travaillé durement aux champs, la plus grande partie du jour, ou dans une communauté où les religieux sont restés en cellule et ont travaillé intellectuellement comme on le faisait chez les Mauristes. Il peut se faire alors que les moyens, matériellement les mêmes, ne « répondent » plus — au sens où l'on dit d'un moteur qu'il « répond » ou ne « répond » pas — et que l'école bénédictine perde une partie de ses capacités éducatrices.

On pourrait illustrer ces considérations par bien des exemples empruntés à l'histoire du monachisme. Que dirait-on, par exemple, d'une paroisse dont tous les fidèles seraient ordonnés prêtres, ou sur le point de le devenir? C'est un peu, cependant, ce qui est arrivé aux monastères depuis que tous les moines s'y préparent au sacerdoce. Saint Benoît n'était pas prêtre, et n'a pas écrit sa Règle pour une communauté de prêtres. Il semble faire quelque difficulté à accepter un prêtre dans le monastère : « Si quelque prêtre demande à être reçu au monastère, qu'on ne se rende pas facilement à

sa requête. Si, cependant, il insiste et persiste immuablement dans son intention, qu'il sache bien qu'il est tenu à toute la discipline de la Règle et qu'on ne lui en relâchera rien » (chap. 60). Le prêtre ne prend pas rang au-dessus de ses frères laïcs : il garde son rang et se considère désormais non d'abord comme un clerc, mais comme un moine. Certes, l'abbé peut présenter certains moines à l'ordination du monastère ; saint Benoît le prévoit aussi (chap. 62), mais il est clair que c'est pour le besoin du monastère qui sera plus libre de ne dépendre que de lui-même. On n'entre pas au monastère pour être prêtre, mais pour « chercher Dieu » (chap. 58). Il est d'ailleurs tout à fait remarquable que la Règle ne comporte aucun chapitre particulier sur la messe, ni d'ailleurs sur aucun sacrement, alors qu'elle est si abondante sur la détermination de l'office divin. Manifestement, la Règle est faite pour une communauté laïque et solitaire. Saint Grégoire cite comme un fait caractéristique de la vie de saint Benoît le fait qu'une année celui-ci laissa passer le jour de Pâques sans s'apercevoir que c'était Pâques : « Vivant loin des hommes, il ignorait que, ce jour-là, c'était la solennité de Pâques » (*Dialogues*, I, 2, ch. I). Assurément, la pratique de l'Église a évolué sur ce point et nous ne concevrions pas aujourd'hui que même un ermite laissât passer le jour de Pâques. Mais ce point a l'avantage de nous montrer combien ont changé les conditions d'application, et combien différemment jouent les moyens préconisés par la Règle.

Citons un second exemple remarquable : celui de la liturgie. On en a fait souvent une spécialité des moines. Il n'est que de se reporter aux institutions monastiques et ecclésiales du VIe siècle pour constater qu'il n'en était pas ainsi. Saint Benoît règle évidemment le temps de la prière, le nombre des psaumes, le choix des leçons, mais comme un bon chef de famille, qui fut en même temps un maître spirituel, l'aurait fait à sa place. Il n'en fait pas le but de son institution qui est de suivre le Christ et de devenir parfait à sa suite. Saint Benoît doit d'ailleurs considérer avec un certain humour, peut-on penser, le fait qu'un des rares points, sinon le seul, où il ait été intégralement et universellement suivi, tout le long de l'histoire monastique, est celui pour lequel il laisse toute latitude à ses successeurs de le modifier : l'organisation de la psalmodie. « Avant tout, nous tenons à dire, écrit-il, que si quelqu'un ne goûte pas cette distribution des psaumes, il

en adopte une autre qu'il jugera meilleure » (chap. 18). Le fait est d'autant plus notable que les monastères, pendant des siècles, pouvaient librement changer l'ordre de leur psalmodie, tandis que « les Églises » ne le pouvaient pas puisque ces questions étaient réglées par les conciles. Or, l'ordonnance de l'office canonial changea plus souvent que celle de l'office monastique, qui est restée la même encore aujourd'hui. Quoi qu'il en soit de cette histoire, on peut dire avec Dom G. Morin, l'éminent historien du monachisme, que l'office « ne fut jamais considéré comme le but caractéristique de [leur] vocation, du moins avant l'âge moderne » (*L'idéal monastique,* 6e éd., p. 135). Il faut bien le dire, pourtant, cette conception était en germe depuis fort longtemps : depuis que saint Benoît d'Aniane prolongeait l'office et augmentait les prières, au détriment du travail manuel, depuis surtout les clunystes et les mauristes. Un Pierre le Vénérable pouvait écrire déjà au XIIe siècle : « Rien n'est plus contraire à leur profession que les moines labourent ou se livrent aux travaux vulgaires. » Tandis que saint Benoît avait écrit : « C'est alors qu'il seront de vrais moines, lorsqu'ils vivront du travail de leurs mains » (chap. 48). L'institution bénédictine prévue par la Règle forme un tout harmonieux. A changer si peu que ce soit la proportion d'une partie, on rompt l'équilibre et le nouvel équilibre qui finit par se trouver risque d'être assez loin de ce qu'avait prévu la Règle.

Pour suivre littéralement et pleinement la Règle, bénéficier le plus possible de sa fonction pédagogique, retrouver ainsi l'esprit du fondateur et des premiers moines, les Pauvres des Landes voudraient ne pas créer d'autres conditions de vie contemplative ni constituer d'autres moyens que ceux prévus par la Règle. Il y aura sans doute peu de prêtres parmi eux : le nombre indispensable pour le service de chaque monastère; mais cela suffit selon l'institution bénédictine. Le choix des ordinands reviendra naturellement au supérieur, bien qu'il fera attention aussi, bien sûr, aux aptitudes et aux goûts de chacun[10].

10. Laisser à chaque religieux toute l'initiative du choix représente quelques inconvénients. D'une part, ce n'est pas traditionnel. Ici, c'est l'Église et plus précisément sa hiérarchie qui appelle; on ne peut se contenter d'un appel intérieur de l'Esprit-Saint, même si cet appel est authentique, comme dans la vocation religieuse; et nous voyons que, parfois, l'Église a appelé certains « candidats » contre leur gré. C'est ainsi qu'Am-

Ainsi sera résolue, ou du moins évitée, la crise que traversent beaucoup de moines, dans certains monastères particulièrement actifs, ou dans les monastères de villes, peu de temps après leur ordination. Moines, ils éprouvaient jusqu'alors qu'ils l'étaient pleinement. Tout le cadre de vie, dans lequel se suivaient leurs journées et s'exerçaient leurs activités, leur apparaissait, sans même qu'ils en eussent toujours explicitement conscience, en harmonie profonde avec l'appel intérieur du Saint-Esprit au jour où ils décidèrent de se mettre à l'école de saint Benoît. Et voici que, maintenant, le sacerdoce exerce sur eux un appel à sortir au moins de temps à autre de leur solitude. Ils ont reçu le pouvoir de célébrer la messe ; or la messe est le sacrement de l'Unité du Corps du Christ ; ils ne peuvent pas dire cette messe s'ils sont seuls ; il leur faut au moins un servant, car il faut qu'au moins symboliquement soit représenté le peuple. Ils ont reçu le pouvoir de baptiser ; pourquoi leur serait-il refusé de célébrer le baptême de leurs neveux ou des enfants de leurs amis ? Ils ont reçu le pouvoir de confesser ; comment l'abbaye refuserait-elle son aide, à l'occasion d'une veille de fête ou d'un congrès, pour donner des confesseurs ? Et comment ceux-ci refuseraient-ils d'entendre en confession ceux qui viennent au monastère précisément pour trouver d'autres prêtres que ceux qu'ils voient d'habitude ? Ils ont reçu le pouvoir de rompre le pain de la Parole en même temps qu'ils offrent et donnent l'eucharistie ; comment ne parleraient-ils pas lorsque quelque groupe se présente pour entendre leur messe, ou lorsque l'on vient faire appel aux connaissances théologiques ou aux sages conseils que, normalement, la préparation au sacerdoce et la grâce du sacrement ont confiés aux prêtres ? Il y a là un risque de tension qui n'est pas illusoire et que les moines des premiers siècles ont ressenti très vigoureusement. « Il y a deux personnes que le moine doit fuir à tout prix, dit Jean Cassien dans ses *Institutions* (XI, 18), la femme et l'évêque. » Et dans ses *Conférences* (I, 20), il commente en disant que le démon pousse les moines à s'engager dans les

broise, Augustin, Athanase..., ont été consacrés évêques. D'autre part, on a remarqué récemment, dans une communauté contemplative de religieux où chacun était ainsi appelé à choisir librement et personnellement son sacerdoce, que ce furent les plus doués pour les études et ceux qui avaient le mieux réussi qui choisirent de n'être pas prêtres, voulant ainsi mieux distinguer leur vocation contemplative de la vocation commune des apôtres, et se consacrer plus exclusivement à leur état.

liens inextricables de la direction spirituelle en s'occupant de femmes consacrées à Dieu, ou qu'il les pousse à désirer les honneurs de la cléricature que l'évêque confère. S'il était pris par l'évêque pour être ordonné prêtre, le moine pensait en effet qu'il n'était plus moine. Cette tension entre la vocation monastique d'un côté, la fonction sacerdotale de l'autre, est de toute époque. Elle se manifeste encore aujourd'hui par les orientations diverses de certains moines devenus prêtres : les uns honorant leur état sacerdotal en ayant un certain ministère : direction spirituelle, prédication de retraites, aumôneries, travail apostolique dans l'action catholique, publications et éditions ; les autres voulant « sauver » davantage leur vie monastique en entrant dans l'Ordre réformé de Cîteaux, ou bien à Camaldoli, dans les Chartreuses,... ou en ayant la forte tentation de demander à entrer dans ces Ordres.

Pour répondre à l'appel de ceux qui veulent être simplement moines, le monastère des Landes veut donc leur présenter le cadre de vie monastique et les éléments institutionnels qui répondent à cette vocation sans la tirer ailleurs. L'office comporte simplement ce qui est indiqué dans la Règle, sans les additions qui y ont été faites dans la suite. Le silence y est de rigueur tout le temps, mais, lorsque la nécessité, ou l'hospitalité, l'imposent, les frères se font comprendre, comme tout le monde, par la parole. Le travail tient ici la place et reçoit l'honneur que lui confère la Règle. Cependant, il laisse aux moines le temps de lire et d'étudier, et le loisir de le faire sans être écrasés de fatigue.

La lecture et l'étude, en effet, doivent exister, mais être simples. Car elles doivent éviter un double écueil : d'un côté, elles doivent éviter de faire de toute la vie monastique une vie intellectuelle qui, en mettant les moines en relation avec les milieux « cultivés », ou soi-disant tels, les sortirait peu à peu de la condition des gens simples, de sorte que ceux-ci ne les reconnaîtraient plus alors comme des personnes de leur milieu [11] ; les moines spécialisés sont guettés par la tentation de préférer le genre de vie et les relations des intellectuels à ceux des gens simples. D'un autre côté, la lecture et l'étude,

11. Un Père Abbé européen, voyageant il y a quelques années aux États-nis, ouvrit un dictionnaire au mot moine : il y lut la définition suivante : « Espèce de savant dont il y a encore quelques survivances dans les montagnes de l'Autriche. »

bien que ne s'adressant pas en principe à des vocations intellectuelles, sont nécessaires pour assurer la croissance harmonieuse de la vie spirituelle et contemplative. L'anti-intellectualisme, qui n'a jamais donné de bons fruits, ni dans le monachisme, ni même dans tout le christianisme, est un écueil tout aussi dangereux que cet intellectualisme qui fait de certains monastères des centres d'études hautement spécialisés. Mais la mesure n'est pas facile à garder entre ces deux excès. A Bouricos, les jeunes frères, qu'ils soient destinés au sacerdoce ou qu'ils ne le soient pas, feront deux ans de philosophie et quatre ans de théologie. Après cette formation, rien ne prémunit plus efficacement contre le risque de paresse ou celui de spécialisation abusive que le désir de rendre témoignage dans des communautés modestes et petites où personne n'a le loisir de se soustraire aux tâches communes immédiates.

Ce style de vie simple qui imprime sa marque aux lectures et études s'impose également à la célébration de l'office et de la messe quotidienne, à l'habillement, à l'ameublement intérieur et à l'aménagement des locaux. Les frères officient ordinairement debout (ils ont chacun un pupitre très simple à leur hauteur), sauf pour les leçons, et ils aspirent au jour où, comme les moines de Cuernavaca au Mexique, ou ceux de Kansenia au Katanga (Congo belge), ils pourront réciter l'office dans la langue du pays. Alors, étant compris par les milieux populaires en ce que ceux-ci ont de meilleur, ils pourront compter vraiment sur un recrutement populaire et le monachisme retrouvera comme d'antan une certaine efficacité de son témoignage. La messe quotidienne sera dialoguée par tous, ou chantée les dimanches et jours de fête. Quant à l'aménagement des lieux, les frères ne rêvent pas de construire vite roman ou gothique pour « faire monastique » ; ils s'organisent simplement, au mieux de leurs besoins et de leurs utilités, avec les locaux où ils habitent et les espaces dont ils peuvent disposer. La vie en esprit toujours avec le Seigneur est facilitée ici par le silence des lieux, de la nature, et par le travail rural qui semble bien être une exigence de l'état monastique[12].

12. Il serait facile de montrer tout ce qu'entraine nécessairement de relations, même si l'on ne travaille pas en usine ou en atelier avec des séculiers, le travail moderne sur machines. Ici il faut apprendre, acquérir

Nous n'avons pas tout dit cependant lorsque nous avons relevé ces notes de fidélité, de discrétion, de simplicité qui caractérisent la vie orante des Frères et le rythme de succession de leurs activités : prière, lecture ou étude, travail manuel. Nous serions incomplets si nous n'ajoutions pas que, dans ce monastère des Landes, tous ont la possibilité de mener, au moins temporairement, et définitivement s'ils en ont la vocation, la vie érémitique. Dès la fondation de la Fraternité, il a été décidé que des ermitages seraient érigés dans le voisinage pour ceux des Frères que le Seigneur appellerait à mener, sous son regard, une vie plus solitaire et plus silencieuse. Plusieurs vocations érémitiques s'annonçent. En ce moment, un seul la mène. Il a été installé dans une de ces « cabanes » ou petites maisons qui entourent, à plus ou moins grande distance, l'église. Depuis son entrée, il y a quelque six mois, il ne sort de sa solitude que pour aller à l'église le matin à la messe conventuelle. Il prie les autres offices en cellule. Ses repas, il les prend seul chez lui. Pendant que les frères sont dans le petit vestibule qui leur sert de réfectoire, il vient prendre à la cuisine la gamelle qui lui a été préparée. Pour sa formation religieuse, il dépend directement du « Père », le supérieur de la Fraternité. Quant au travail manuel, il rend service, selon ses capacités professionnelles antérieures, en raccommodant les habits des Frères et en faisant tous les autres travaux de couture. En plus de

une compétence souvent longue et difficile, se mettre au courant des progrès et des évolutions, connaître les bons fournisseurs d'outils et de matériaux, chercher la clientèle, etc. D'autre part, le travail sur machine est accaparant, demande une minutie d'attention qui ne permet guère la méditation, et demande ensuite un temps de relaxation ou de détente que donnerait difficilement l'horaire, coupé d'exercices multiples, du monastère. Au contraire, le travail aux champs, en forêt, ou dans les prés, peut être fatigant sans être incompatible avec la pensée de Dieu. Celle-ci n'est plus ici le « luxe » de ceux qui travaillent moins vite ou se donnent quelques haltes de temps à autre; elle est dans la logique, du moins la logique religieuse, de ce contact avec la Nature qu'offre ce genre de travaux. Les occupations agricoles sont, d'autre part, équilibrantes; dans une vie toujours silencieuse et austère, d'autres travaux pourraient surcharger le psychisme et seraient à la longue difficiles à porter.

Est-ce à dire que les travaux industriels modernes seraient incompatibles avec la vie monastique, silencieuse, retirée du monde? Il serait bien difficile de l'affirmer, et cela serait même grave; il faudrait d'ailleurs nuancer la réponse selon les genres de travaux. Mais il existe une certaine présomption en ce sens. Il reste que c'est une autre question, et que tout le monde n'est pas obligé d'embrasser la vie monastique, ni non plus d'entrer dans tel monastère particulier.

cela, il travaille, mais toujours seul, au potager ou aux champs.

En principe donc, les ermites seront uniquement sous le contrôle et la direction du Père. C'est lui qui approuvera ou amendera leur Règle de vie individuelle. On ne saurait en effet parler de règlement entièrement commun pour les ermites, ce qui serait presque une contradiction dans les termes. Chacun d'eux devra avoir un règlement qui soit adapté à son tempérament, à ses aspirations et à tout ce qui concourt intérieurement à l'épanouissement de sa vocation particulière. Cela ne veut pas dire cependant qu'il n'y ait rien de commun qui ne soit imposé ou demandé aux ermites. Leur vocation exige une véritable solitude, un isolement très réel. Leur vie doit être nettement plus austère que celle des cénobites. En plus de l'office divin et de la *lectio divina,* ils observeront des jeûnes plus rigoureux, des veilles, etc.

Dès qu'ils seront plusieurs les ermites s'éloigneront un peu plus de la Fraternité. Déjà ils ont leur lieu : c'est un quartier (Marlens) complètement abandonné de la commune de Luë et qui se trouve dans une solitude magnifique, pas très éloigné cependant de Bouricos. Cette proximité relative, tout en leur offrant un isolement idéal et nécessaire au développement de leur vocation, permettra aux ermites de se libérer d'un tas de soucis d'ordre matériel, leurs frères cénobites se chargeant de leur ravitaillement, de leur vestiaire, etc. Elle rend aussi possibles les contacts réguliers avec le « Père », car il est bien entendu que ces ermites font partie de la communauté. A Marlens, il y a plusieurs fermes en bon état, des vignobles, des champs, des prairies, et la possibilité pour les ermites de faire un travail rémunérateur dans la forêt. Car c'est une des caractéristiques de « La Vierge des Pauvres » que, même les ermites, contrairement à ce qui se fait dans d'autres congrégations où l'érémitisme est « organisé », devront travailler de leurs mains et gagner, par leur travail, leur pain quotidien.

Tous les frères, encore une fois, pourront gagner la solitude au moins temporairement, et d'une manière définitive, s'ils présentent des signes d'une vocation certaine à la vie érémitique.

Ainsi, ce dépassement et ce couronnement, prévus par la Règle, de la vie cénobitique, ne seront pas absents du monastère des Landes. C'est là une fidélité à la tradition monastique

la plus authentique, qui sera un gage certain de bénédiction. Vie érémitique et vie cénobitique assurent *ensemble* la fidélité totale à la vocation antinomique du monachisme, qui est de « fuir » et de « fonder »[13].

La vie apostolique.

Le mot apôtre n'a pas, dans la Règle de saint Benoît ni dans la tradition monastique, le sens élargi que nous lui donnons aujourd'hui. Au singulier, le mot *Apôtre* y désigne toujours saint Paul; au pluriel, il évoque la condition des apôtres, c'est-à-dire de ceux dont saint Luc nous conte les actes dans la seconde partie de son œuvre. Saint Benoît donne les Apôtres en exemple à ses disciples pour la manière dont ils gagnaient leur vie en travaillant de leurs mains (chap. 48) et pour la manière dont ils vivaient en commun en se partageant les biens selon les besoins de chacun (chap. 55). Au moyen âge encore, mais déjà dès le temps des Pères du désert, dès l'époque de saint Pachôme, la *vita apostolica* désigne la vie à l'instar des Apôtres, telle que saint Luc nous la présente (chap. 2 et 4), c'est-à-dire une vie commune dans la possession commune et le partage des biens pour l'usage de chacun selon ses besoins, de telle sorte qu'il n'y ait personne qui manque de quelque chose tandis qu'un autre a tout (cf. Act., 4, 34). A cet égard, toute vie commune, là du moins où l'on n'y possède réellement rien en propre, reproduit la *vita apostolica*, la vie à l'instar des Apôtres telle que la Règle y fait allusion. Comme le dit saint Isidore dans ses *Etymologies,* les anachorètes suivent l'exemple d'Élie et de Jean-Baptiste, les cénobites celui des Apôtres.

On ne peut cependant en rester à cet aspect de la vie apostolique. Les Apôtres ne nous sont pas simplement connus par Act., 2, 44 et 4, 32; et il y a aussi saint Paul que la Règle désigne comme l'Apôtre, celui qui l'est par excellence. Les

13. Lire à ce sujet J. Leclercq, *Aspects historiques du mystère monastique.* Conclusions d'un congrès de médiévistes, parues dans *Convivium,* N. S. VI (1956), pp. 614-649. Du même auteur, lire *Pierre le Vénérable et l'érémitisme clunisien,* dans *Studia anselmiana,* 40, pp. 99-120 : remarquable contribution à l'histoire de la tradition érémitique dans le monachisme occidental. Tout le monachisme bénédictin, du « VIIIe au XVIIIe siècle », a gardé la tradition des ermitages.

Apôtres sont ceux qui sont envoyés pour annoncer la Parole du salut et qui, *avec beaucoup de force, rendent témoignage à la Résurrection du Seigneur Jésus* (Act., 4, 33); saint Paul est le missionnaire par excellence. Qu'en est-il de la communauté monastique? Comment les moines ont-ils eu le souci du salut du monde, rendu témoignage au Christ, annoncé la Parole? La Règle ne prévoit à peu près rien de ce genre d'activités, et pour cause : la vocation du moine n'est pas d'annoncer la Parole, mais de prier; ou même, selon la formule de saint Jérôme : « Le rôle du moine n'est pas d'enseigner, mais de pleurer. » Pourtant, la tradition monastique atteste que, depuis ses origines, et particulièrement aux siècles de plus grande ferveur, les communautés ont eu sur le monde qui les environnait une action convertissante. Comment cela?

Tout d'abord, par la prière. La prière vraie, que Dieu seul connaît véritablement, lui qui sonde les reins et les cœurs, a une efficacité certaine. Sans doute la prière dont parle la Règle est-elle principalement la prière de louange et d'adoration et non la prière de demande à toutes les intentions de l'Église. Mais on ne saurait séparer celle-ci d'une vie proprement chrétienne et l'Église compte sur la prière des moines et des moniales, plus que sur toute autre, pour accomplir sa mission. La prière de louange et d'adoration, en célébrant la Bonté et la Miséricorde de Dieu, est d'ailleurs aussi, à sa manière, un appel filial à cette miséricorde que l'on célèbre. Et, inversement, il manquerait évidemment quelque chose à la prière de demande des chrétiens si tout ne s'achevait et ne s'accomplissait dans l'action de grâces et la louange de la miséricorde. Sans rendre grâces, comment pourrions-nous continuer à demander encore, nous qui recevons sans que rien nous soit dû?

La prière commune que font les moines rend également, ajoute-t-on ordinairement, un témoignage visible. La prière monastique n'est cependant pas faite pour cela, et c'est peut-être dans la mesure où elle s'en garde qu'elle rend le meilleur témoignage. Nulle part la Règle ne parle de l'exemple donné aux autres par la prière des moines. On a plutôt l'impression d'une prière privée, publique certes pour les moines, mais qu'ils font dans le secret, loin du monde, dans une grande simplicité et un grand dépouillement, après avoir fermé la porte sur eux, comme le recommande le Seigneur (Mt., 6, 6). Ce sera le rôle des chanoines au moyen âge, et, bien avant

eux, des « moines de ville » qui furent, comme on l'a montré récemment, leurs lointains précurseurs, que de prier au milieu du peuple, de l'attirer par une liturgie belle, parfois même somptueuse, de lui présenter la prière liturgique comme le modèle de sa prière et celle à laquelle il est sans cesse invité à se réunir. Cela n'empêche que la prière très simple des moines fut suivie par tous ceux que le monastère attirait, même si elle ne le fut que du dehors derrière une certaine clôture (qui sera plus tard imitée par les chanoines...), et que cette prière influença profondément leur vie chrétienne.

La prière commune fut donc un témoignage que les moines rendirent à Dieu et qui ne fut pas sans influence, même visible. Mais la prière, ainsi considérée dans son aspect extérieur, ne fut qu'un élément d'un témoignage plus large, celui de toute la vie monastique. Nul doute que ce témoignage eut une influence considérable dans la conversion des peuples païens. Les moines apportaient à la Parole ce dont elle ne peut se passer : le témoignage de foi.

Il est certes normal que celui qui parle rende, le premier, témoignage par sa vie à la Parole qu'il apporte. Les Apôtres, nous dit saint Luc, rendaient témoignage « avec force » ou « avec assurance », « avec puissance »... Ici, il ne suffit pas de parler pour être entendu. La Parole de Dieu réclame le témoignage qui l'accrédite. Non pas cependant celui de l'éloquence : le prédicateur n'est pas un rhéteur. Ce qui fait choc sur l'auditoire, ce n'est pas l'élégance du verbe, c'est l'humilité de la Croix, sottise pour les uns et folie pour les autres, mais, pour ceux qui croient, force de Dieu et sagesse de Dieu. Si l'Église ne peut se passer de la Parole, elle ne peut non plus se passer de ce témoignage apporté à la Parole. Et si, normalement, le prédicateur apporte lui-même le témoignage de sa foi, normalement aussi il est aidé, dans sa prédication, par le témoignage qu'apportent dans cette Église dont il est membre les confesseurs de la foi, les vierges, les martyrs. Il faut même qu'il y en ait, dans l'Église, dont l'œuvre unique soit, non de porter la Parole, mais uniquement et absolument de chercher Dieu, afin que soit donné ce témoignage que Dieu vaut d'être cherché pour Lui-même, exclusivement, sans autre souci ni autre action. Si ce témoignage n'était pas donné, l'amour du prochain lui-même aurait beau dire qu'il est pur et désintéressé, cela ne serait pas manifeste dans l'Église, la prédication de cet Amour ne serait pas

parfaitement entendue, et cet amour lui-même ne pourrait être compris et vécu comme il doit l'être, « pour l'amour de Dieu ».

C'est le rôle des moines d'apporter à la prédication dans l'Église ce témoignage conjoint de leur vie de foi dans l'humilité et la simplicité évangéliques. Souvent même ce témoignage de vie convainc mieux que la Parole, surtout celle qui est dite sans « assurance » et sans humilité. Et c'est pourquoi les moines ont joué dans l'œuvre de conversion des païens un rôle unique. C'est pourquoi aussi l'Église tout entière a souffert, aux époques de leur décadence, de ce qu'ils ne portaient plus témoignage ni de la simplicité de vie évangélique, ni, encore moins, de la Croix. C'est la raison enfin pour laquelle la présence des moines est nécessaire en pays de mission et pourquoi l'Église les y a toujours invités.

C'est un des plus chers projets du monastère des Landes que d'essaimer dans les pays dits de mission, de l'Afrique, de l'Asie et d'ailleurs. Mais les frères n'attendront pas d'être quinze ou vingt pour le faire. A être trop nombreux, on porte souvent préjudice au témoignage que l'on voudrait apporter : on a davantage souci des affaires intérieures de la communauté, de sa discipline, de son nécessaire et de son vivre, sinon de son bien-vivre, et l'on est moins souple aux appels de Dieu pour les adaptations nécessaires. Il faut que la vie des frères garde la simplicité qui convient, non au pays dont ils sortent, mais au peuple au milieu duquel ils vivent désormais. C'est alors seulement que l'évangile des béatitudes sera entendu. Une petite communauté, modeste, sans grand apparat ni domaine, est donc nécessaire pour que les moines soient approchés sans être craints, pour qu'ils soient sensibles aux aspirations invisibles de ceux qui les regardent, et pour qu'ils offrent aux pauvres du pays et aux gens simples l'état de vie que la grâce de Dieu, nouvellement reçue dans leur esprit et leur humanité, leur fait souhaiter. C'est tout le programme de « La Vierge des Pauvres ».

Mais la collaboration des moines à l'apostolat de l'Église ne s'opère pas que par le témoignage. Les moines exercent aussi un apostolat direct, ne serait-ce que par leur recrutement. Pendant toute la période des invasions, du VIe au IXe siècle spécialement, les monastères, en attirant à eux tous les fuyards, les sans-logis, les mendiants et, de temps à autre, des populations entières, ont diffusé spontanément la foi, en

même temps qu'ils donnèrent un abri, du pain et du travail. Sans sortir de chez eux, mais en attirant au contraire les pauvres à leur vie monastique, les moines les ont christianisés. Cet apostolat par aimantation, ou attraction vers le centre religieux, dit apostolat par intussusceptio, n'a plus aujourd'hui l'efficacité numérique qu'il eut dans les époques de « grâce monastique » après la chute de l'empire romain. Mais il demeure le privilège des moines. Au XII[e] siècle encore, et même après, l'immense floraison de monastères cisterciens sur toute la surface de l'Europe montra bien, en un siècle qui était, il est vrai, devenu chrétien, l'efficacité « apostolique » des monastères. En ce temps-là, on entendait encore le verbe « convertir », saint Bernard et saint Norbert nous en sont témoins, comme celui d'une action destinée à amener hommes et femmes à quitter le siècle et à entrer dans les monastères ou les collégiales de chanoines. Moines et chanoines, convers et converses qui les entouraient comme les croyants entouraient les Apôtres dans l'Église primitive de Jérusalem (cf. Act., 2, 42-47), s'étaient « convertis » ainsi, par milliers. Et derrière eux, par eux, les abbayes attiraient toute la traînée de ceux qui, sans se « convertir » à ce point, se rattachaient néanmoins à elles par un lien spécial, soit de donation , soit de « familiarité », soit d'oblature.

On aimerait que le monachisme retrouvât en tout pays de mission cette action convertissante et christianisante (car le monastère évangélise et instruit tout le long de la vie ceux au moins qu'il reçoit en son sein). Beaucoup peut-être, et même certainement, attendent déjà la présence de ces centres de vie évangélique qu'ils n'ont jamais vus encore et qui correspondraient au désir né en eux du Saint-Esprit. Mais un tel recrutement ne semble possible aujourd'hui que s'il y a de nombreux monastères disséminés partout et ne dépassant pas chacun le nombre encore modeste des « douze ».

Alors les vocations toutes simples [14] qu'ils recevraient sûrement, on peut l'espérer et le croire avec la grâce de Dieu, ne seraient pas seulement une joie pour la mission et pour l'É-

14. On a déjà noté que pendant les douze ou treize premiers siècles de l'Église la masse des vocations n'était pas destinée au sacerdoce, mais à la vie monastique, ou religieuse. Le sacerdoce n'était proposé qu'à une elite, et des siècles passèrent avant que les païens, convertis d'hier, fussent admis à y accéder dans leur ensemble. La classe des moines, ou des religieux laïcs, formait en quelque sorte le répondant « religieux » de la classe des gens simples et non particulièrement instruits.

glise, elles n'assureraient pas seulement une étape nouvelle dans le développement de la mission, elles seraient le signe que les monastères vivent vraiment selon l'Évangile. Car les disciples ne sont pas au-dessus du Maître, et à la question de Jean-Baptiste faisant demander s'il était *celui qui doit venir ou si l'on devait en attendre un autre*, Jésus répondit : ... *Les pauvres sont évangélisés* (Lc, 7, 22; Mt., 11, 5). Jean-Baptiste comprit que la prophétie d'Isaïe (61, 1) était accomplie, que les temps messianiques qu'il annonçait étaient donc inaugurés. Lorsque les pauvres reçoivent enfin la Bonne Nouvelle, c'est le signe que l'Évangile est vraiment annoncé, et le prédicateur peut le montrer à ceux qui le lui demandent. La fraternité des Landes nous offre-t-elle cette espérance? — Nous le croyons.

A.-M. Henry, O. P.

LE PROBLÈME DE LA RESPONSABILITÉ

dans les abréactions, surtout les abréactions psychanalytiques

La psychothérapie moderne pose de multiples et difficiles problèmes sur le plan moral[1]. Celui de l' « abréaction » en est un des plus complexes. D'un côté, l'intérêt trop strictement médical ou psychothérapeutique incline à négliger l'aspect moral de la question. De l'autre, le point de vue spécialisé du moraliste ou du confesseur peut également incliner à négliger la composante empirique qui nuancerait le jugement moral.

En 1952, S. S. Pie XII donnait cet avertissement que l'abréaction n'est pas toujours permise :

> pour se délivrer de refoulements, d'inhibition, de complexes psychiques, l'homme n'est pas libre de réveiller en lui, à des fins thérapeutiques, tous et chacun de ces appétits de la sphère sexuelle qui s'agitent ou se sont agités en son être et roulent leurs flots impurs dans son inconscient ou son subconscient. Il ne peut en faire l'objet de ses représentations et de ses désirs pleinement conscients, avec tous les ébranlements et les répercussions qu'entraîne un tel procédé. Pour l'homme et le chrétien, il existe une loi d'intégrité et de pureté personnelle, d'estime personnelle de soi, qui interdit de se plonger aussi

1. S. S. Pie XII a signalé ces problèmes en différents discours dont celui du 14 septembre 1952, à l'occasion du Congrès international d'histopathologie du système nerveux, et celui du 13 avril 1953, aux membres du Ve Congrès international catholique de psychothérapie et de psychologie clinique.

> totalement dans le monde des représentations et des tendances sexuelles. L'intérêt médical et psychothérapeutique du patient trouve ici une limite morale[2].

Sept mois plus tard, un autre texte rappelait qu'

> on ne peut considérer, sans plus, comme licite l'évocation à la conscience de toutes les représentations, émotions, expériences sexuelles qui sommeillaient dans la mémoire et l'inconscient, et qu'on actualise ainsi dans le psychisme. Si l'on écoute les protestations de la dignité humaine et chrétienne, qui se risquerait à prétendre que ce procédé ne comporte aucun péril moral, soit immédiat, soit futur, alors que, même si l'on affirme la nécessité thérapeutique d'une exploration sans bornes, cette nécessité, au demeurant, n'est pas prouvée[3].

Ces textes visaient des abus manifestes. Dans leur contexte, les spécialistes pouvaient les interpéter avec les nuances voulues. Mais il était à prévoir que d'aucuns en tireraient des condamnations absolues concernant les méthodes psychanalytiques et les abréactions qu'elles supposent. Aussi l'*Osservatore Romano* du 21 septembre 1952 précisait-il lui-même que

> le Saint-Père n'interdit ni ne condamne la cure psychothérapeutique de la névrose sexuelle[4], mais il désapprouve la façon anormale d'agir dans l'application pratique du traitement. De plus, il ne faut pas oublier qu'il y a d'autres méthodes psychanalytiques non infectées par le vice du pansexualisme; en outre, que tous les systèmes de psychanalyse ont en commun certains principes, méthodes et expériences psychiques qui ne sont aucunement contraires à la morale naturelle ou à la morale chrétienne et qui, partant, ne sont en aucune manière visés ou condamnés par le Souverain Pontife. L'ordre moral étant entièrement observé, on peut donc, dans le domaine psychanalytique, faire encore de nouvelles et plus profondes recherches et de nouvelles expériences. Mais, dans tous ces

2. Discours du 14 septembre 1952, dans *Documentation Catholique*, t. 49 (1952), c. 1225-1234.
3. Discours du 13 avril 1953, dans *Documentation Catholique*, t. 50 (1953), c. 513-520.
4. « Par l'expression « névrose sexuelle », qui n'appartient pas au vocabulaire courant de la psychiatrie, on entend désigner ici tant les perversions et déviations sexuelles que les implications sexuelles des névroses au sens clinique : hystérie, névrose obsessionnelle et névrose d'angoisse » (L. BEIRNAERT, S.J., *L'Église et la psychanalyse*, dans *Études*, n. 275 (novembre 1952), p. 233.

cas, il est possible de commettre, et de fait, on commet souvent, des erreurs et des abus[5].

Malgré cette interprétation autorisée du premier texte pontifical et malgré le contexte très encourageant du second[6], les condamnations massives n'ont pas manqué, non moins que les abus signalés par le Souverain Pontife. D'un côté comme de l'autre, on ne semble pas suffisamment enclin à voir les choses avec toutes les nuances nécessaires. Les suspicions mutuelles font éviter le dialogue, quand ce n'est pas tout simplement oubli des principes moraux d'une part et ignorance des véritables données empiriques de l'autre.

Par ailleurs, il convient de signaler les efforts très louables d'un certain nombre pour opérer les accords nécessaires et mettre en lumière les principes moraux à respecter et la réalité empirique également à respecter. Cependant, sur le problème de l' « abréaction », peu d'études ont paru[7]. Les moralistes

5. Traduction de J. THOMAS-D'HOSTE, dans *Documentation Catholique*. 1131 (1952), c. 1235-1236.

6. Ainsi : « Vous travaillez sur un terrain très difficile. Mais votre activité peut enregistrer de précieux résultats pour la médecine, pour la connaissance de l'âme en général, pour les dispositions religieuses de l'homme et leur épanouissement. »

7. Nous connaissons deux études explicites là-dessus. L'une donne certaines raisons positives d'accepter l'abréaction psychanalytique. L'autre apporte des objections. La première, celle du P. A. SNOECK, S.J. (*Moral Reflections on Psychiatric Abreactions*, in *Theological Studies*, 13 (1952), pp. 173-189), fait état de la situation bien spéciale du patient en analyse. Celui-ci serait souvent irresponsable en raison des motivations inconscientes qui expliquent le mécanisme de l'abréaction. La seconde étude, celle de Mgr BROWNE (*The Morality of Abreaction*, in *The Irish Theological Quarterly*, XXIII (janvier 1956), pp. 1-11), cherche à prouver que le patient, lors de la cure psychanalytique, n'est pas dans un état semi-hypnotique, non plus que sujet à une dissociation de la conscience. Le patient ne serait pas comparable non plus à un acteur puisqu'il vit des sentiments personnels consciemment et librement. L'auteur voit l'abréaction peccamineuse comme moyen d'arriver à la cure. Le P. J.-A. CONNERY, S.J. (Notes on *Moral Theology*, in *Theological Studies*, 17 (décembre 1956), pp. 551-552), fait remarquer que le succès du traitement ne nécessite pas d'abréactions peccamineuses. Sur le plan strictement psychothérapeutique, l'apport d'abréactions sexuelles ou agressives intenses peut même contribuer à augmenter les difficultés psychologiques. Il soutient, d'autre part, que le patient, semblable à un rêveur qui rêve tout haut (rêverie diurne), ne peut prévoir la tournure des abréactions. De plus, l'abréaction peut n'être même pas une faute matérielle, une personne adulte ne pouvant ordinairement trouver une source de tentation en présence d'une expérience revécue de son enfance, cette expérience fût-elle même peccamineuse. Beaucoup plus au point, à notre avis, serait l'exposé de J. NUTTIN, dans son volume, *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme* (2e éd. revue et augmentée, Louvain, Publications universitaires, 1955, pp. 171-178). L'auteur « tend à suggérer au moraliste un

qui l'ont abordé se sont contentés, pour la plupart, de s'en tenir aux condamnations des abus signalés plus haut[8]. Les empiriques paraissent souvent inconscients du problème moral qui peut se poser et sont toujours d'accord pour attribuer à l'abréaction une valeur thérapeutique indéniable.

Une telle situation révèle l'existence d'un problème extrêmement complexe. Nous ne pouvons tenter ici qu'un essai de solution. Nous espérons que cet essai s'avérera valable dans la perspective d'études ultérieures plus poussées qu'il pourra peut-être contribuer à susciter.

Après avoir exposé les différentes sortes d'abréaction et les jugements moraux que l'on peut porter sur elles, nous chercherons à préciser les principes essentiels et les perspectives empiriques fondamentales qui nous permettraient de mieux juger les abréactions sur le plan moral.

I. — Les différentes sortes d'abréactions et les jugements moraux que l'on peut porter sur elles

Le mot « abréaction » est aujourd'hui employé en plusieurs sens. Il convient d'en élucider certains pour mieux faire voir le problème selon toutes ses nuances.

1. *L'abréaction ou décharge émotionnelle ordinaire.*

On peut appeler « abréaction » toute décharge émotionnelle conséquente à une inhibition plus ou moins prolongée. Elle diminue la tension psychologique ou soulage l'individu d'un malaise psychique plus ou moins irritant. Ainsi, un individu, soit seul, soit en présence d'un ami, de sa famille, d'un homme compréhensif (directeur de conscience, psychothérapeute, etc.),

point de vue quelque peu différent de celui qu'il prend régulièrement en examinant la valeur morale d'un acte » (pp. 175-176). Il souligne la nécessité d'une « conception adéquate du « comportement », c'est-à-dire de la « conduite » comme entité psychologique distincte des segments comportementaux qui entre dans la composition de « ce qu'on fait » (p. 176). Nous croyons ce point de vue fondamental dans toute discussion sur le caractère moral de l'abréaction.

8. Ainsi de J. Paquin, S.J., *Morale et Médecine,* Montréal, L'Immaculée Conception, 1955, pp. 370-387.

soit même en présence de son adversaire, se décharge le cœur ou se débarrasse d'un sentiment selon un mode extériorisé plus ou moins adéquat. Cette abréaction — une post-réaction — est plus ou moins contrôlable selon l'environnement, les chocs en cause, ou selon les complexes psychiques et la volonté du sujet.

Dans ces sortes d'abréaction, il peut y avoir faute, imperfection ou vertu. Il y aura faute formelle si l'individu, prévoyant une certaine abréaction qu'il juge condamnable, ou même ne la prévoyant pas, ne cherche pas à réprimer au moins le consentement lorsqu'il en est conscient et capable de la maîtriser. Elle marque alors un manque de maîtrise de soi qui peut aller, selon les cas, de l'imperfection à la faute grave. Mais il est de ces abréactions qui sont vertueuses : par exemple, un sentiment vertueux de colère ou d'affection ne pourrait s'exprimer prudemment en certains cas, le scandale étant possible pour les témoins, qu'après l'incident qui l'a provoqué.

2. *L'abréaction par procuration ou identification.*

On s'y réfère depuis Aristote. C'est ce qu'on appelle parfois la « catharsis ». L'abréaction par procuration se réalise lorsque, spectateur, l'individu participe en quelque sorte aux passions des acteurs. Cette sorte d'abréaction est conséquente à l'identification plus ou moins parfaie et plus ou moins consciente à un héros, à un joueur, à un acteur, etc. L'individu qui s'identifie ainsi vit en imagination, et même selon une certaine extériorisation, les sentiments et les réactions de celui auquel il s'identifie. Les jeux, les romans et les films permettent à une foule de gens de satisfaire ainsi leur propres tendances frustrées ou réprimées [9].

Dans cette abréaction par procuration, les mêmes principes moraux jouent. Mais il faut tenir compte ici du processus plus ou moins conscient d'identification qui oblige à nuancer le jugement moral. Ce processus peut engendrer assez souvent des fautes purement matérielles. Il peut également comporter

9. Des auteurs anciens qui n'ont pu connaître les doctrines psychanalytiques sur les abréactions que permettent la tragédie, la poésie, le chant, les spectacles et l'art en général sont arrivés à des conceptions très proches (voir à ce sujet : HARDY, S.J., *La catharsis,* dans *Introduction à la Poétique* d'Aristote, Paris, Les Belles-Lettres, 1932, pp. 16-22).

l'expérimentation de sentiments plus ou moins matériellement vertueux (ainsi cette dame qui, à la sortie d'un théâtre, refuse impitoyablement l'aumône à une orpheline de la vie réelle alors qu'elle vient de s'apitoyer sur un cas semblable durant le spectacle). Enfin, ces abréactions, tout comme elles peuvent être des fautes formelles, peuvent également faire vivre des sentiments hautement appréciables et formellement expérimentés comme tels.

3. *L'abréaction plutôt inconsciente des états hypnotiques et narco-analytiques*[10].

Sous hypnose ou sous narco-analyse, on peut faire revivre à un individu des scènes traumatisantes. L'état d'inconscience ou de demi-sommeil favorise une réaction d'extériorisation plus complète et plus intense qui soulage l'individu ou diminue sa tension psychologique. A la sortie de l'hypnose ou de la narco-analyse, le sujet ne se souvient ordinairement pas de ce qui s'est passé. Cette méthode dite « cathartique » fut celle qu'employèrent Breuer et Freud, avec utilisation de l'hypnose, avant la découverte de la psychanalyse.

Cette sorte d'abréaction comporte peu de dangers de consentements, l'individu n'ayant pas une conscience assez parfaite et surtout n'ayant pas un psychisme suffisamment intégré selon ses fonctions les plus hautes. Il est vrai qu'il peut expérimenter des sentiments objectivement répréhensibles, mais ceux-ci nous paraissent justifiables ou excusables par l'état dans lequel il se trouve à ce moment-là. C'est en effet dans un but thérapeutique justifié et selon une méthode qui, en soi, ne comporte pas nécessairement cet aspect indésirable, qu'il se trouve expérimenter ces sortes de sentiments[11].

Nous ne parlons ici que de l'abréaction plutôt inconsciente des états hypnotiques et narco-analytiques. En effet, l'abréaction, surtout l'abréaction « dramatique », ne se réalise le plus souvent que sous hypnose ou narcose profonde. Le sujet, durant

10. Nous ne parlerons pas ici des états similaires comme ceux de l'ivresse, de la maladie mentale (fugues, délires, états seconds), le somnambulisme, etc., qui posent des problèmes spécifiques et qui n'éclaireraient pas tellement la question de l'abréaction telle qu'étudiée ici.

11. Nous supposons l'utilisation scientifique et licite de l'hypnose ou de la narco-analyse selon les principes moraux et déontologiques qui régissent leur emploi.

cette transe hypnotique ou narcotique, bien que n'ayant pas perdu tout contact avec la réalité comme durant le sommeil, n'a qu'une conscience altérée. Son attention au présent n'est que secondaire et plutôt passive. Elle est soumise, comme du reste tout ce qui pourrait sembler être des éléments d'une synthèse mentale cohérente, un état psychique d'un niveau inférieur. C'est ainsi que le sujet conserve souvent la notion de lieu et des personnes mais perd plus ou moins celle du temps. Le jeu des perceptions apparaît normal, les activités psychiques les plus complexes et volontaires semblent se réaliser, mais le tout se regroupe selon une synthèse psychologique d'un niveau inférieur où sombre l'attention active au présent. La mémoire devenue « hypermnésique » par rapport au passé devient « hypomnésique » par rapport au présent, et l'intégration volontaire du présent cède aux automatismes et aux ressorts inconscients du psychisme. Le sujet garde toutefois la structure mentale et volontaire d'avant l'hypnose ou la narcose; aussi n'agira-t-il pas sous hypnose ou narcose contre les dictées profondes de sa conscience.

Il existe des états hypnotiques et narco-analytiques moins profonds. Un auteur en a même élaboré une échelle de profondeur de trente gradients. On n'aboutit parfois qu'à une simple baisse de vigilance. Ces états, dans l'ensemble, réalisent une certaine confusion mentale expérimentale. Les altérations de la conscience ne nous semblent pas alors suffisamment marquées pour considérer les abréactions, dans ces états, comme plutôt inconscientes.

4. *L'abréaction psychanalytique.*

Les décharges émotionnelles conséquentes à des traumatismes anciens peuvent survenir en psychanalyse comme ailleurs. L'abréaction psychanalytique survient surtout durant certaines phases privilégiées dites du transfert, avant la liquidation des conflits inconscients qui expliquent la névrose. La psychanalyse ne se résume pas à l'abréaction [12]; l'abréaction

12. C'est le danger d'étudier un point particulier comme celui de l'abréaction. Les non-initiés peuvent croire que la psychanalyse se résume à un aspect secondaire. En rester aux abréactions et à leur prise de conscience par le patient serait ne pas comprendre ce qu'est véritablement la cure psychanalytique. Malgré le soulagement de la tension psychique qui

fait partie de l'ensemble des conditions qui réalisent une situation d'analyse.

Il est bon de se rappeler qu'il y a au moins deux sortes d'abréactions caractéristiques en psychanalyse. L'une peut survenir lors de la réapparition de certains souvenirs enfouis jusque-là dans l'inconscient et qui ont eu une particulière importance dans l'explication des troubles psychiques. Elle se rapproche des abréactions ordinaires mais s'en différencie par l'imprévision de la cause qui surgit tout à coup sur le plan conscient. L'autre sorte d'abréaction, l'abréaction stricte de transfert, implique un investissement de certaines pulsions sur la personne du psychanalyste ou de quelqu'un d'autre dans l'entourage actuel du patient, sans que rien dans la situation actuelle n'explique réellement cet investissement. Des pulsions qui, primitivement et fondamentalement, sont dirigées sur des personnages de la vie antérieure s'investissent durant la période

en résulte et la disparition de certains symptômes, les abréactions seules ne peuvent contribuer à une guérison en profondeur. « Primitivement « l'abréaction » fut considérée comme le facteur thérapeutique décisif [...]. Cependant, aucune dissolution vraie et durable du combat défensif ne peut être obtenue de cette façon. L'analyse, bien sûr, consiste en une sommation de pareilles décharges de dérivés; mais ce qui est nécessaire, c'est une sommation progressive. car le Moi doit être rendu capable d'assimiler cette sommation. Non seulement les énergies jusque-là bloquées doivent se libérer dans un acte unique, mais la tension instinctuelle nouvellement apparue dans le soma doit en permanence être capable elle-même de se décharger. Dans l'analyse, l' « abréaction » est une source de matériel, quelquefois expressif, à d'autres moment au service seulement de la résistance. C'est l'occasion de démontrer au patient l'existence et l'intensité de ses émotions, et c'est aussi le préliminaire au futur travail, thérapeutique efficace, d'analyse de ce qui a été mis en lumière dans les manifestations du patient. Dans l'hypnose ou la narcosynthèse, quand aucune analyse ne s'ensuit, leur efficacité est limitée au soulagement immédiat que peut apporter l'expression émotionnelle. Ce soulagement immédiat est le plus intense dans les névroses à fond plus ou moins traumatique, mais minime dans les troubles chroniques du caractère » (Fenichel O., *La théorie psychanalytique des névroses* (1944), Paris, P.U.F., 1955, pp. 675-676).

Les abréactions « apportent un soulagement momentané, mais ne suppriment pas le combat défensif, pas plus qu'elles n'amènent aucune libération de l'énergie qui s'y trouve investie. Pour aussi désirable qu'elle soit dans certaines situations analytiques, la valeur thérapeutique relative de la simple éruption d'affect se trouve en elle-même réduite à peu de chose. En effet, les considérations qui précèdent nous ont conduit à n'accorder qu'une importance relative à la valeur thérapeutique de l'abréaction, et à la dissolution des excitants instinctuels refoulés devenus conscients, par contraste avec l'importance que revêt toute aide apportée à l'établissement d'une économie sexuelle bien équilibrée. Ce qui est le plus important reste le travail de l'analyse qui vient après. Ce travail [...] consiste à signaler sans se lasser la pulsion inconsciente, une fois qu'elle a été identifiée, sous tous ses multiples aspects et dans tous ses rapports, et à obtenir ainsi la cessation de la défense pathogène » (*ibid.*, p. 687).

de transfert sur le psychanalyste ou sur une autre personne actuelle.

Un bon exemple de la première forme d'abréaction pourrait être le suivant. Un psychanalysé revit un souvenir qui a été particulièrement traumatisant pour lui, disons une scène humiliante où son père est intervenu brutalement; il se peut qu'à ce moment du souvenir il entre dans un état de haine accusée contre son père ou contre tous ceux qui ont pu procéder comme lui à son égard.

Dans le second cas, l'individu, tout en ne se souvenant aucunement d'un tel fait, reporte actuellement et compulsivement sur le psychanalyste ou quelqu'un de son entourage des sentiments agressifs, voir de haine féroce, ou bien des sentiments amoureux, même franchement sexuels, qu'il retient d'une situation antérieure encore inconnue de lui et d'ordinaire infantile. Il se peut toutefois que le souvenir de quelque événement traumatisant accompagne cette abréaction typique du transfert.

L'on doit remarquer que les abréactions, en psychanalyse, ne comportent pas nécessairement les modes excessifs décrits ici[13]. Mais il est reconnu assez universellement, en psychanalyse, que l'abréaction de transfert est nécessaire pour liquider les troubles psychiques enfouis dans l'inconscient[14].

Jugement moral sur les abréactions en psychanalyse.

En psychanalyse, comme en d'autres situations humaines, les abréactions ne sont pas nécessairement répréhensibles,

13. Certaines écoles, comme celle d'Alexander, prônent que le transfert doit être atténué et transformé en une experience réaliste et amicale. On cherche à éviter ce qu'on appelle la « névrose de transfert ». Dans de telles analyses, le problème des abréactions indésirables se pose beaucoup moins. Le problème reste quand même de savoir si certains troubles névrotiques n'exigent pas un transfert plus accusé pour être liquidés.

14. Il est bon de remarquer également que ce genre d'abréaction ne se réalise pas seulement en situation d'analyse. On peut également la rencontrer en direction spirituelle et en consultation psychologique ou médicale. Le transfert et l'abréaction qui le caractérise peut exister — et c'est l'avis de Freud et de la plupart des psychanalystes — dans toute relation humaine. Ainsi la réaction de bien des adolescents en face de leurs éducateurs ne s'explique pas autrement; un certain investissement de leurs tendances agressives ou autres est dirigé vers leurs éducateurs alors que, primitivement ou fondamentalement, il l'est vers leurs parents ou certaines personnes qui les ont traumatisés durant leur vie. Il y a ici, comme en psychanalyse, déplacement d'objet et répétition avec décharge émo-

même matériellement. Ainsi la colère que le psychanalysé aurait pu manifester jeune à l'égard d'une certaine personne aurait pu être parfaitement justifiée. Sans doute, dans la situation d'analyse, durant l'abréaction stricte de transfert, le sujet investit son sentiment sur un objet inadéquat (par exemple : le psychanalyste), mais compte tenu de la condition spécifique où il se trouve et des mécanismes inconscients en cause, on peut tout au plus parler de faute matérielle inévitable. Le déplacement de l'objet tient plus d'un détraquement du psychisme que d'une erreur d'intelligence, surtout d'une erreur coupable.

Il est en effet une considération spécifique importante à faire lorsqu'on veut juger de l'abréaction psychanalytique. Un sentiment vécu en analyse, comme d'ailleurs en certaines autres circonstances telles que celles mentionnées plus haut, n'est pas comme le même sentiment vécu en dehors d'elle. Dans la situation d'analyse, comme en d'autres circonstances spéciales, le consentement n'est pas de soi lié à l'expérimentation. Tout le monde comprendra qu'en direction spirituelle, ou en consultation psychologique ordinaire, on puisse demander à quelqu'un d'exprimer son problème de sexualité ou d'agressivité, même si, ce faisant, l'on est à peu près certain que le sujet expérimentera des sentiments objectivement répréhensibles. On est en effet également certain qu'à l'expérimentation n'est pas nécessairement lié ici le consentement. Au contraire, le résultat probable sera l'apaisement, une meilleure appréciation de la condition tant morale que psychologique. En analyse, la dissociation de la conscience, même morale, d'avec le consentement est encore plus accusée. L'individu est davantage pris par surprise; ses sentiments actuels ont une cause inconsciente (à cause du refoulement, lui-même inconscient) et sont compulsifs (compulsion de répétition des conflits inconscients). En psychanalyse, la dissociation du consentement d'avec l'abréaction est d'autant plus compréhensible que les sentiments vécus à ce moment-là sont une révélation pour le patient. Lors de l'abréaction de transfert tout spécialement, l'individu revit son passé au lieu de le remémorer; l'impulsion à répéter a remplacé l'impulsion à se souvenir. Tout dépendra ensuite de la structure morale de sa personnalité s'il consent

tionnelle d'un sentiment profondément frustré, inhibé, ou mieux, refoulé. Pas plus qu'en psychanalyse, il n'existe alors de proportions entre la situation actuelle et la réaction constatée.

ou ne consent pas, les regrette, les accepte ou les corrige. De là, la « sommation progressive » des abréactions pour que le moi du sujet puisse assimiler toutes ces abréactions avec profit et sans inconvénients majeurs pour son intégration psychique et morale. La chose est réalisable lorsqu'on a affaire à un psychanalyste compétent et prudent.

Mais il est d'autre part indéniable que certaines abréactions peuvent entraîner le consentement ou tout au moins le mettre en danger. Et le Saint Père a parfaitement raison de parler de « l'exercice coupable d'un faculté alors que coexiste la claire conscience de cette faute »[15]. Il a également raison de parler de cette « loi d'intégrité et de pureté personnelle, d'estime personnelle » qui « interdit de réveiller tous et chacun des appétits sexuels »[16]. La même condamnation vaudrait pour le réveil de certains appétits agressifs.

Une morale objective exige des psychothérapeutes de ne pas rester neutres en présence du péché même matériel. Aussi

> la psychothérapie peut tolerer ce qui, pour l'instant, demeure inévitable. Mais elle doit savoir que Dieu ne peut justifier cette action. La psychothérapie peut encore encore moins donner au malade le conseil de commettre tranquillement un péché matériel, parce qu'il le fera sans faute subjective, et ce conseil serait aussi erroné si une telle action devait paraître nécessaire pour la détente psychique du malade et donc pour le but de la cure. On ne peut jamais conseiller une action consciente qui serait une déformation, non une image de la perfection divine[17].

Dans une cure psychanalytique authentique, le psychanalyste n'a pas à encourager de telles abréactions. Son interprétation des faits et son attitude personnelle contribuent à diminuer la virulence de ces abréactions et à rétablir l'intégrité psychique. Un sujet psychanalysé, normalement, doit sortir d'une cure psychanalytique avec moins d'handicaps même sur le plan de la vie morale. Non pas que la cure touche de soi à l'ordre moral, mais elle en améliore le conditionnement psychologique. Ainsi peut-elle dissoudre certains faux sentiments de culpabilité ou certaines agressivités irrationnelles contre le moral ou le religieux. D'ailleurs, plus d'un psychanalyste

15. Discours de Pie XII aux infirmières, le 1er octobre 1953, dans *Documentation Catholique,* t. 50 (1953), c. 1361-1366.
16. Discours de Pie XII aux médecins, le 14 septembre 1952, *loc. cit.*
17. Pie XII, Discours aux psychothérapeutes, le 13 avril 1953, *loc. cit.*

accepte ou souhaite qu'une direction spirituelle ou morale soit donnée à leur patient par quelqu'un d'autre. Eux-mêmes ne sont pas enclins — et pour des raisons techniques et psychothérapeutiques très valables[18] — à assumer ce rôle. En acceptant la collaboration du moraliste, ils montrent suffisamment qu'ils ne sont pas neutres. Naturellement, ils souhaitent la collaboration d'un moraliste compréhensif, capable de discerner les problèmes spéciaux que posent et les névrosés et l'analyse.

Enfin, il est évident qu'un psychanalyste compétent, prudent et expérimenté ne continuera pas une cure s'il prévoit des abréactions dangereuses aussi bien pour lui-même que pour le patient. S'il appartient à certaines écoles, il ne voudra même pas d'abréactions quelque peu violentes ; il manœuvrera la cure de telle sorte que les inconvénients tant moraux que psychologiques soient réduits au minimum.

Il reste qu'il n'est pas toujours facile d'établir la responsabilité lors de certaines abréactions, surtout lorsqu'elles comportent des ébranlements psychiques et physiques intenses. Ne l'oublions pas : dans la situation d'analyse jouent d'ordinaire des mécanismes inconscients puissants et l'abréaction est compulsive. Enfin un faux sentiment de culpabilité existe très souvent chez les névrosés et la conscience simplement psychologique de ce qui se passe en eux durant l'analyse peut être obnubilée.

II. — Principes essentiels et perspectives empiriques fondamentales pour mieux juger les abréactions sur le plan moral

Tout au long de l'exposé que nous venons de faire sur les abréactions, on aura sans doute remarqué les principes sous-jacents aux différentes solutions. Nous croyons avantageux de grouper et d'expliciter ces perspectives essentielles. Elles se résument à considérer les degrés de conscience et d'intégration du psychisme, à considérer les facteurs de compulsion qui caractérisent les différentes abréactions, à les juger enfin

18. Le psychanalyste n'entend pas faire œuvre d'éducation. D'autres pourront le faire selon des méthodes appropriées. L'expérience révèle que l'inconscient du patient identifierait le psychanalyste-éducateur à quelque figure parentale ou éducatrice traumatisante du passé.

selon leurs relations avec le consentement volontaire. On en arrive ainsi à la considération de fautes matérielles et de causes à double effet dont l'un est moralement indésirable, mais non voulu comme moyen pour atteindre l'autre.

1. *Désintégration du psychisme en fonction des niveaux d'inconscience et des facteurs de compulsion.*

La personnalité psychique comporte des niveaux d'inconscience et de compulsion très divers selon les âges, les tempéraments, les états d'âme, les crises psychiques, les facteurs de groupe, et selon la structure d'ensemble soumise habituellement à la gouverne de l'intelligence et de la volonté du sujet.

Les études psychologiques contemporaines ont mis en lumière certains mécanismes psychiques par lesquels l'individu entre en des états différents de conscience et de compulsion. On aurait sans doute tort de ne pas se référer à ces études pour juger du volontaire en général et des abréactions en particulier.

Ces études, d'ailleurs, ne font que préciser méthodiquement et scientifiquement ce que l'on peut détecter par ailleurs globalement. Les expériences sont multiples à cet égard : l'individu absorbé par une tâche à accomplir, par un problème à résoudre, distrait ou rêveur, entre en des états de conscience restreinte, large ou diffuse. Du nirvana à l'attention la plus aiguë, de l'inconscience la plus profonde à la lucidité la plus riche, il existe toute une gamme d'états intermédiaires. Ces états sont à considérer pour juger du volontaire.

Les phénomènes de « restriction ou de rétraction du moi », d'auto-exclusion partielle ou totale, consciente ou inconsciente, de certaines fonctions supérieures du psychisme ne sont pas des faits rares ni pathologiques. Ces phénomènes conditionnent souvent le parfait rendement d'autres fonctions également humaines, comme la recherche scientifique (cas classique du chercheur distrait), la production artistique et l'extase religieuse. Mais il existe des auto-exclusions partielles ou totales du moi en raison de certains mécanismes inconscients du psychisme inférieur non intégrés à la personnalité volontaire du sujet. Souvent, ces mécanismes ne sont décelables que par une méthode appropriée aux investigations de l'in-

conscient. Parfois, dans ces conditions le sujet est conscient d'une réduction de ces capacités critiques et reconnaît à peine son identité propre dans les actions qu'il commet.

Ces capacités des restriction du moi ou d'auto-exclusion ne sont pas les mêmes chez tous : chez les uns elles apparaissent rigides, automatiques et compulsives, chez les autres, flexibles, maîtrisables et libres. Chez les uns et les autres ces possibilités de rétraction du moi peuvent être limitées à certains secteurs organiques[19] ou généralisées sur de vastes secteurs de la vie psychique. Si les jugements du moraliste veulent être à point, il lui faut tenir compte, non seulement des apparences, mais également des réalités décelables par des méthodes spécifiques. A la violence externe et aux déterminismes biologiques, il faut ajouter la considération de la violence interne de ces mécanismes psychiques inconscients.

Or, dans la situation d'analyse, et plus encore sous hypnose ou narco-analyse, malgré les apparences, certaines fonctions supérieures du psychisme entrent dans un état de subordination à une synthèse mentale d'un niveau inférieur. On peut retrouver la structure volontaire habituelle du sujet, mais cela ne préjuge pas de la situation actuelle de ses facultés supérieures. Il en est d'ailleurs ainsi, en certains cas, d'une façon plus ou moins permanente, après interventions psycho-chirurgicales (lobotomies et lobectomies).

Nous devons remarquer tout de suite que la situation d'analyse n'est pas seule responsable de la désintégration psychique. L'analysé porte en lui-même les facteurs de désorganisation[20]. Ses problèmes, auxquels il cherche une solution dans l'analyse, existent réellement avant toute intervention psychothérapeutique. L'analyse ne fait que mieux montrer ce qui en est exactement. Elle a pour effet de dissoudre à la fois les problèmes et les facteurs de désintégration. D'autre part, il est certainement permis de renoncer temporairement à l'intégration psychique — ainsi en est-il en acceptant d'être sous anesthésie totale — pour un motif raisonnable.

19. Ainsi, sous hypnose, il peut y avoir auto-exclusion partielle du moi limitée à tel ou tel membre : ce membre devient insensible et peut même subir des opérations chirurgicales sans douleur.

20. Il en va de même pour l'hypno-analyse et la narco-analyse. La différence fondamentale d'avec l'analyse psychanalytique apparaît dans ce fait que, par l'hypnose et la narcose, la désintégration est corrigée par le moi du psychothérapeute s'imposant pour un temps plus ou moins long au moi du sujet, tandis qu'en psychanalyse c'est le moi de l'individu qui en arrive par lui-même à faire l'intégration.

2. *Le péché matériel et la cause à double effet lors des abréactions indésirables.*

La désintégration du psychisme en fonction des niveaux d'inconscience et des facteurs de compulsion peuvent donc rendre les abréactions non volontaires. Il n'en reste pas moins que les abréactions indésirables doivent être considérées comme des fautes matérielles et constituent « dans l'ordre moral une réalité qui n'est pas indifférente [21] ». Elles contredisent objectivement la finalité profonde de l'être humain qui les subit [22].

Cette notion de faute matérielle, plutôt contemporaine dans son utilisation, rejoint la notion classique de l'irresponsabilité. Nous ne saurions préciser si la notion de « péché matériel » marque un progrès sur la notion similaire ancienne, mais puisqu'on l'utilise de plus en plus, il convient d'en donner une définition précise en rapport avec le problème qui nous préoccupe.

Quelle définition engloberait tous les péchés dits matériels ? Certains sont enclins à grouper sous leur définition les fautes non-volontaires mais conscientes. D'autres semblent vouloir inclure les fautes mêmes non conscientes.

Voici une définition qui nous donnerait satisfaction : serait dit « péché matériel » un acte ou une omission objectivement contraire aux lois morales qui régissent un être ontologiquement moral, mais qui, pour une cause ou pour une autre, ne procède pas de la volonté du sujet [23]. L'animal n'est pas un être ontologiquement moral ; il est donc incapable d'une faute même matérielle. L'homme, au contraire, qu'il soit pleinement éveillé ou en possession active de ses facultés, qu'il soit enfant sans manifestation de la raison, ou malade mental incapable de conscience psychologique, dormeur inconscient ou névrosé conscient, est seul capable d'une faute matérielle. Ce péché matériel, bien qu'il ne soit pas vraiment peccami-

21. Pie XII, Discours du 13 avril 1953, *loc. cit.*
22. *Ibid.*
23. « Le péché est dit matériel lorsque l'acte posé constitue une faute objective, sans culpabilité de la part du sujet qui agit, parce qu'il manque à cet acte les conditions essentielles pour qu'il soit un acte vraiment humain, un acte libre » (Paquin, J., S.J., *Morale et médecine,* Montréal, L'Immaculée Conception, 1955, p. 373. — « C'est la transgression « involontaire » d'une loi, donc pas imputable à faute » (Girard, Fr., *Péché,* dans *Dict. des Conn. rel.,* 1927, t. V, col. 407).

neux ou péché formel et qu'il ne soit pas imputable à la volonté du sujet, est quelque chose « qui ne doit pas être[24] ».

Le péché matériel peut être plus ou moins proche de la faute formelle. Plus il s'en approche, moins l'attitude de l'homme à son égard peut être indifférente. Plus les conditions subjectives et objectives se rapprochent des conditions normales du volontaire, moins il y a place pour la tolérance.

Or, à ce point de vue, deux conditions subjectives et une condition objective sont à considérer : l'état de conscience et la liberté de coaction d'une part; la double efficience ou le double aspect d'un acte ou d'une omission d'autre part.

1° *L'état de conscience.*

Plus les fautes matérielles se réalisent avec une claire et pleine conscience de ce qui se passe ou doit se passer, moins on peut les admettre. Les fautes matérielles d'avant l'éveil de la raison, celles des états pathologiques graves, du sommeil ou des états d'ivresse non coupables, bien qu'il y ait convenance à ce qu'elles se fassent le moins possible, sont plus tolérables que celles qui se réalisent sous narcose ou hypnose même profondes, lorsque ces dernières peuvent être prévues. De même, les fautes matérielles de celui qui n'a pas conscience du peccamineux de son action ou de son omission — actes de l'homme sans délibération possible ou actes en état d'ignorance invincible — sont plus tolérables que celles se réalisant avec la pleine conscience du peccamineux. Il convient donc de s'enquérir de la qualité de la conscience avant de porter un jugement moral sur une action ou une omission matériellement indésirable. La pleine conscience du sujet pourrait en certains cas le mettre dans une occasion prochaine de consentement volontaire.

2° *L'état de liberté ou de coaction.*

Cependant, même avec une conscience lucide, l'absence de liberté, la présence d'une coaction ou d'une violence, soit interne soit externe, peut éloigner de la faute formelle. C'est

24. Pie XII, Discours du 13 avril 1953, *loc. cit.* Le contexte, cependant, ne fait allusion qu'aux péchés matériels conscients.

ce qui arrive dans les actes subits par violence de la part d'un autre ou en certains actes compulsifs causés par des motivations internes, organiques ou psychiques inconscientes, soustraits à l'empire du volontaire. Ces actes demeurent inévitables, bien que souvent ils soient très conscients. L'absence de liberté, ou plutôt la coaction qui s'exerce, peut ne pas entraîner le consentement volontaire. Mais moins il y aura de cette coaction compulsive ou de cette violence externe, plus il y a danger de faute formelle. Il pourra même exister « un exercice coupable d'une faculté alors que coexiste la claire conscience de cette faute [25] ».

3° *La cause ou l'acte à double efficience ou double aspect.*

Mais il existe une condition objective fréquente en ce qui concerne le péché matériel : son apparition comme efficience partielle d'un acte ou d'une omission. En chirurgie, en médecine et en psychothérapie cette situation se présente assez souvent. Ainsi : l'ablation d'un utérus cancéreux en état de grossesse amène l'extirpation d'un mal, la guérison de la mère et la mort du fœtus non viable en dehors du sein maternel. Certaines médecines conditionnent à la fois la disparition de douleurs atroces et l'état d'ébriété. Enfin souvent certaines psychothérapies amènent à la fois, par les abréactions, la reconnaissance des vrais troubles de la personnalité [26], leur guérison et l'apparition de certaines fautes matérielles passagères. Ce sont là causes et actes à double efficience ou à double aspect dont l'un objectivement peccamineux n'est pas voulu comme tel ni voulu comme moyen, et où l'on prévoit un bien qui compense pour l'efficience mauvaise que la volonté peut ne pas approuver [27].

En fonction de ces données morales, voici comment nous jugerions des abréactions survenant en psychothérapie et surtout en psychanalyse.

25. Pie XII, Discours du 1er octobre 1953 aux infirmières, dans *Documentation Catholique*, t. 50 (1953), c. 1365.

26. L'abréaction est donc bonne en ce qu'elle manifeste clairement ce qui se vit dans le psychisme : elle est ainsi un avantage, souvent de grande importance, sur les plans tant moral que psychologique.

27. MEUNIER, A., *A propos de la cause à double effet*, dans *Rev. Eccl. de Liége*, 1947, pp. 86-92; LOTTIN, Dom Odon, *Morale fondamentale*, ex Bibl. de Théologie, série II, *Théologie morale*, vol. I, Paris, Desclée et Cie, 1954, pp. 265-268, 281-295.

Les abréactions peuvent être moralement acceptables ou inacceptables, formellement ou matériellement selon les cas : la gravité de l'aspect peccamineux et le danger prochain de consentement en sont ici les critères.

Si elles sont fautes matérielles inévitables, en raison de la conscience éveillée du sujet, en raison également de la compulsion qui n'existe pas toujours au même degré, le psychanalyste comme le patient se doivent de vouloir seulement l'effet bon : meilleure compréhension de ce qui se passe dans le psychisme et amélioration de la santé psychique.

Comme nous supposons que les méthodes employées ne sont pas de soi illicites, mais au contraire adéquates aux troubles que l'on veut guérir, nous ne voyons pas que l'on doive mal préjuger de l'intention et du psychothérapeute et de l'analysé, même si rien n'est explicite concernant les abréactions indésirables [28].

Si le psychothérapeute est compétent, consciencieux et prudent, il envisagera la guérison comme hautement probable et ne verra pas de meilleurs moyens pour améliorer son patient. Il veillera également à ce que les abréactions soient amplement justifiées par leurs bons effets et surtout à ce qu'elles ne comportent aucune conséquence grave pour le patient ou pour autrui.

Lors des abréactions, toute occasion prochaine de faute formelle est à éviter. Il en est ainsi de toute faute matérielle grave évitable et non justifiée par les bons effets. Mais, comme nous l'avons souligné plus haut, ces abréactions extrêmes peuvent être le fruit d'une incompétence, d'un manque d'expérience, d'une conception inadéquate à la fois du psychique et du moral, ou d'une situation bien spéciale du patient que l'on ne pouvait raisonnablement prévoir. Autrement le psychothérapeute n'entreprendrait pas ou cesserait la cure.

Conclusion

Le problème de la responsabilité dans les abréactions, surtout les abréactions psychanalytiques, ne peut être résolu par

28. Cela, il va sans dire, ne doit pas nous aveugler sur les intentions plus ou moins avouées d'un certain nombre de psychothérapeutes ou de patients.

le moraliste ou par le psychothérapeute se référant trop exclusivement au critère de la « conscience » ou à celui du « succès de la cure ». D'une part, la conscience psychique est un phénomène complexe et extrêmement diversifié; les instances supérieures de cette conscience sont susceptibles d'éclipses subtiles difficilement décelables par des yeux non expérimentés. D'autre part, il n'est pas évident qu'une cure authentique exige le sacrifice des exigences morales ou religieuses. De toute façon, le psychothérapeute « ne peut donner au malade le conseil de commettre tranquillement un péché matériel, parce qu'il le fera sans faute subjective, et ce conseil serait aussi erroné si une telle action devait paraître nécessaire pour la détente psychique du malade et donc pour le but de la cure[29] ».

De part et d'autre, un dialogue prolongé doit être entrepris pour mettre progressivement au point des critères de responsabilité plus nuancés. Nous sommes toutefois convaincu qu'il restera toujours une marge considérable d'incertitude dans les cas concrets. La responsabilité engage tout le mystère de l'homme et les abréactions y ajoutent souvent les complications de l'anormalité. Nous n'aurons toujours que des moyens fort imparfaits pour discerner le peccamineux et le vertueux en l'homme.

Il reste que certaines méthodes psychothérapeutiques modernes mettent entre les mains de l'homme des instruments de plus en plus efficaces pour éliminer l'ignorance de ce qui se passe en lui et pour réduire la marge du déterminisme psychique qui empêche la liberté de s'épanouir plus pleinement. Devons-nous accepter les rançons passagères et accidentelles de ces méthodes sur le plan moral ? Savons-nous bien les utiliser sur le plan psychologique ? En attendant, il faut éviter les abus les plus évidents et accepter ce qui paraît pour le moment inévitable dans les limites des principes moraux et des données empiriques les plus claires.

Henri Gratton, o. m. i.

29. Pie XII, Discours du 13 avril 1953, *loc. cit.*

Bibliographie

Les travaux qui nous ont servi le plus immédiatement sont précédés d'un *.

* 1. Bellak (L.) : *An Ego-Psychological Theory of Hypnosis*, in *Int. Journ. of Psychoan.*, XXXIII (1955), pp. 375-378.
2. Bouvet (M.) : *Psychanalyse freudienne* : la cure-type, dans *Enc. Méd., Chirurgicale, Psychiatrie*, 1955, 37812 A 10, 20, 30, 40. — [Critique de S. Leclaire, *A propos de la cure-type en psychanalyse*, dans *L'Évol. psychiatrique*, 1956, n. 2, pp. 515-540.]
3. Brennan (M.), Gill (M. M.) : *Hypnotherapy* (A survey of the Literature), New York, Int. Univ. Press, 1947, 276 pp.
* 4. Brennan (M.), Gill (M. M.), and Knight (R.) : *Spontaneous Fluctuations in Depth of Hypnosis and their Implications for Ego-Function*, in *Int. Journ. of Psychoan.*, XXXIII (1952), pp. 22-23.
* 5. Erikson (E. H.) : *The Problem of Identity*, in *Journ. of the Amer. Psychoan. Ass.*, 4 (1956), pp. 56-121.
6. Ey (H.) : *L'hypno-analyse*, dans *L'Évol. psychiatrique* (1951), pp. 153-160.
* 7. Fenichel (O.) : *La théorie psychanalytique des névroses*, trad. de l'anglais par Schlumberger, Pidoux, Cahen et Fain [original : 1944], Paris, P.U.F., 1953, 2 vol. En part. : II, pp. 668-676, 687.
8. Ferenczi (S.) : *The principle of Relaxation and Neo-Catharsis*, in *Int. Journ. of Psychoan.*, XI (1930), pp. 428-443.
9. Horsley (J.) : *Narco-Analysis* [Edimburgh, 1944] New York, Oxford Univ. Press, 1946, 134 pp.
10. Ibor (J. Lopez) : *Catharsis et transfert*, in *Psyché*, n. 79 (mai 1953).
11. *International Journal of Psychoanalysis*, vol. XXXVII, parts IV-V july-oct. 1956), *On Transference*, by Heimann, Waelder, Zetzel, Spitz, Servadio, and Al., pp. 303-310, 347-350, 360-395.
* 12. *Revue Française de Psychanalyse*, t. XVI (1952), n. 1-2, *Le Problème du transfert*, pp. 5-267.
* 13. Sutter (J. M.) : *Subnarcose (narco-analyse)*, dans *Enc. Méd., Chirurgicale, Psychiatrie*, 37816 A 10.
14. Wolberg (L. R.) : *Hypno-analysis*, New York, Grune and Stratton, 1945, xvii-342 pp.
15. Wolberg (L. R.) : *Current Practices in Hypnotherapy*, in *Progress in Psychotherapy*, ed. by Fromm-Reichmann, New York, Grune and Stratton, 1956, pp. 217-233.
* 1. Kubie (L. S.) : *Practical and Theoretical Aspects of Psychoanalysis*, New York, Int. Univ. Press, 1950; en part. : ch. xviii : *Psychoanalysis and Moral Responsibility*, pp. 155-167.
* 2. Paquin (J., S.J.) : *Morale et médecine*, Montréal, L'Immaculée Conception, 1955, pp. 370-387.
* 3. Pie XII : Discours du 14 septembre 1952 et du 13 avril 1953. Commentaire de l'*Osservatore Romano*, 21 septembre 1952, dans *Documentation Catholique*, 1131 (5 octobre 1952), c. 1235-1236. — Textes et commentaires de ces deux discours, dans Gratton, H., *Psychanalyses d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Éd. du Cerf, 1955, pp. 277-290.
* 4. Snoeck (A., S.J.) : *Moral Reflections on Psychiatric Abreactions*, in *Theol. Studies*, 13 (1952), pp. 173-189.

Browne (M. J., Most. Rev.) : *The Morality of Abreaction*, in *The Irish Theological Quarterly*, XXIII (janvier 1956), p. 1-11. [Critique de J. R. Connery, S.J., *Notes on Moral Theology*, in *Theological Studies*, 17 (décembre 1956), pp. 551-552.]

Nuttin (J.) : *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, Louvain, Publ. Univ., 1955, *Le caractère moral de l'abréaction*, pp. 171-178.

LE « TRAINING AUTOGÈNE »

Le yoga et les disciplines hésychastes

Le « Training autogène » est une méthode de relaxation utilisant des procédés de concentration mentale. Elle a été mise au point par le neurologue berlinois J.-H. Schultz.

Par le travail personnel du professeur Schultz, ainsi que par l'entraînement didactique de cinq cents médecins appartenant aux spécialisations les plus diverses, on peut estimer qu'environ 15.000 personnes bénéficient à l'heure actuelle des bienfaits de la méthode dans les pays de langue germanique. Signalée en France par les revues spécialisées, la méthode de l'auto-relaxation concentrative n'est guère connue du grand public. Jusqu'ici du moins, car la traduction de l'importante monographie que l'auteur consacre au « training autogène » en facilitera l'accès[1].

Comme la technique thérapeutique de J. H. Schultz revêt la signification d'une sorte « d'orthopédie physique et psychique » et qu'elle ne manquera pas de prêter à des rapprochements avec des procédés de concentration corporels et mentaux à référence métaphysique ou religieuse, son étude présente un intérêt particulier.

Une psychothérapie de relaxation

La méthode vise essentiellement à développer la maîtrise progressive de toute une série de fonctions par elles-mêmes

1. Professeur J. H. Schultz, *Das Autogene Training,* Konzentrative Selbst-Entspannung, 9e édition; Georg Thieme, Stuttgart, *Le Training Autogène,* une méthode d'auto-décontraction concentrative, adaptation française par le docteur Durand de Bousingen et Yves Becker. (A paraître aux Presses Universitaires de France.)

autonomes. Elle veut établir systématiquement, par simple concentration mentale, une « Umschaltung » généralisée, une sorte de « déconnection » organismique, aussi bien physiologique que psychologique.

Au cours d'exercices réguliers, soumis à des règles minutieuses, le patient découvre par lui-même que la contraction et la décontraction de son appareil musculaire, de son rythme respiratoire, de ses battements cardiaques, peuvent passer sous le contrôle du système nerveux central.

Si nous groupons d'une manière imaginaire les différents systèmes corporels par rapport à un « moi schématique idéal » qui se situerait en leur centre, nous découvrons que c'est le système musculaire assurant les fonctions de relation qui est le plus proche du moi conscient. Cette proximité nous donne l'impression, en partie illusoire, du caractère volontaire de notre musculature. Un peu plus éloigné de ce moi théorique se situe le système cardio-vasculaire que les états émotionnels signalent à la conscience. Beaucoup plus loin de celle-ci, nous trouvons l'ensemble des processus de la vie végétative, et enfin le squelette. Une série progressive d'actes de concentration sur ces différentes sphères conduit à un élargissement de la conscience du « moi corporel ». Les exercices du « training » permettent de découvrir des organes ou des systèmes organiques, puis leurs fonctions. Cette prise de conscience conditionne des possibilités d'auto-régulation qui se traduisent, avec les progrès de l'entraînement, par une véritable « maîtrise de la situation intérieure »[2].

Il suffit d'une suspension momentanée des activités psychiques qui nous relient au monde extérieur pour que des sensations spécifiques de pesanteur, de chaleur, de respiration libérée absorbent l'attention, permettant ainsi progressivement le contrôle de phénomènes de la vie végétative et l'accès à certains niveaux profonds de la personnalité.

Le « Training autogène » trouve ses fondements théoriques dans les expériences physiologiques récentes sur les états d'endormissement (influence assoupissante de la décontraction musculaire, régulation vaso-motrice, etc.). Il s'appuie également sur lés solides traditions de l'hypnose médicale, tombée

2. Par analogie avec des phases du développement moteur chez l'enfant qui lui assure progressivement le contrôle de la situation extérieure. (Voir les travaux de Charlotte Buhler, par exemple.)

dans une défaveur imméritée après une période trop bruyante. Le « Training » les rejoint sous la forme d'une auto-hypnose légère. Au cours d'une communication faite à la Société de Médecine psycho-somatique de Paris, le docteur Durand de Bousingen, en retraçant l'historique de la méthode, a mis en évidence ce point important.

Schultz utilisait l'hypnose dans le traitement des troubles névrotiques, comme la plupart des psychothérapeutes du début du siècle qui se réclamaient des grands maîtres français de la Salpêtrière et de l'École de Nancy. Il avait à résoudre les problèmes que pose l'hypnose : passivité du malade, nécessité pour le psychothérapeute de suivre son patient, dépendance transférentielle, etc. On sait comment Freud, partant des mêmes difficultés, inventa la psychanalyse. Schultz, frappé par les observations d'O. Vogt sur les possibilités d'auto-hypnose de certains patients, mit au point sa technique d'auto-relaxation concentrative. On remarque, en effet, que le processus d'auto-relaxation concentrative induit un état de pesanteur et de chaleur analogue aux effets des premières étapes du sommeil hypnotique, mais sans qu'il soit fait recours à une suggestion étrangère. Il appartient au patient, par des exercices personnels et systématiques, de susciter l'absorption intérieure dont nous aurons à dire les diverses utilisations.

Par ailleurs, la méthode peut se réclamer des confirmations que lui apportent les travaux physiologiques et psychologiques sur le problème de l'attention (Goldstein, von Weiszäcker) ainsi que les théories du « learning ». Enfin, psychanalyste travaillant dans le groupe de Schultz-Hencke, l'auteur utilise certaines conduites psychanalytiques, en particulier dans le cycle supérieur du « Training ».

Il n'y a pas lieu d'insister dans le cadre de cet article sur les bases scientifiques qui confèrent à la méthode un caractère de systématisation dont la monographie de l'auteur n'est sans doute pas l'expression définitive. Notons simplement en passant que les travaux français de J. Ajuriaguerra et de Garcia Bardaracco reprennent certains thèmes de Schultz dans leurs travaux sur le tonus et le comportement[3]. Ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui la médecine psycho-somatique dégagera

3. J. Ajuriaguerra et J. Garcia Bardaracco, *Les thérapeutiques de relaxation en médecine psycho-somatique,* Presse méd., Paris, 4 mars 1953, 61, nº 15, 316-320.

sans doute toujours davantage la valeur des principes sous-jacents aux thérapeutiques de relaxation dont le training représente probablement la plus simple et la plus accessible[4].

Il nous reste à esquisser les grandes lignes des exercices dont l'exécution progressive et soigneuse conditionne l'état de relaxation et les effets biologiques et psychologiques qu'il entraîne.

Aperçu sur la technique des exercices

L'attitude corporelle, l'atténuation des stimuli extérieurs, le consentement du sujet à une conduite passive qui lui permet de se glisser en quelque sorte dans les phénomènes de la vie végétative (car « qui *veut* dormir reste réveillé ») sont les conditions de base des exercices.

Ils se pratiquent soit en position assise, soit couché sur un divan, dans une ambiance autant que possible paisible. Les exercices débutent par la fermeture des yeux. On ne visera pas d'emblée la relaxation de l'ensemble de l'organisme, champ trop vaste pour la représentation eidétique proposée au sujet. Il sera procédé par approches fragmentaires portant successivement sur la musculature de relation, le système vasculaire, le cœur, la respiration, les organes abdominaux et la région céphalique.

Le premier exercice consiste à se concentrer mentalement sur les formules suivantes :

1° Le bras droit (respectivement gauche, pour les gauchers) est tout à fait lourd.

2° « Je suis tout à fait calme. »

Cette seconde formule n'a rien à voir avec les recettes d'autopersuasion de la méthode Coué. Elle signale l'intention générale des exercices et n'a que la valeur d'un indicatif dans une pièce musicale.

Dans la réalisation mentale de la formule qui fait l'objet de la concentration, on tiendra compte du type de perception du sujet : visuel, acoustique, acoustique moteur, etc. Il s'agit surtout d'éviter la crispation mentale sur « l'idée » de

4. Jacobson, en Amérique, Kretschmer, en Allemagne, et chez nous Marie-Thérèse Brosse pratiquent des méthodes similaires. Il est impossible d'insister ici sur les importantes variantes de ces différents systèmes.

pesanteur du bras, par exemple, ou une répétition stéréotypée de la formule. Celle-ci doit plutôt devenir une représentation imageante : affiche lumineuse, son, etc. C'est ce film intérieur qui fera l'objet d'une paisible contemplation passive.

Dans les débuts, on n'insistera pas plus d'une demi-minute à une minute et l'on se limitera pendant la première quinzaine à deux ou trois séances journalières.

Normalement, le sujet enregistre une sensation de pesanteur. Lorsque cette impression est ressentie dans le bras exercé, il est inutile de passer systématiquement aux autres membres. Après quelques jours d'entraînement, la sensation de pesanteur devient plus intense et se fait bientôt sentir, par un processus de généralisation, dans l'ensemble du corps. L'apparition et la progression de cette impression de pesanteur, avec ses innombrables variantes individuelles, pose parfois des problèmes psychologiques intéressants.

Après chacun des exercices, une *reprise* soigneusement exécutée, selon un ordre de succession très précis, ramène l'organisme à son état de tension normal. Ce processus de rupture conduit à actualiser indéfiniment la polarité existentielle fondamentale : détente-tension. On devine l'importance de ce jeu alternant, s'il est vrai, comme l'affirme Ajuriaguerra, que l'apprentissage du tonus est une part de notre apprentissage de la réalité.

Quand, après dix à quinze jours d'entraînement, un simple acte de concentration détermine une décontraction musculaire des bras et des jambes, on passe à la décontraction vasculaire du bras droit. Celle-ci signale sa réussite par une sensation de chaleur qui a donné lieu à des mensurations thermiques enregistrant des augmentations de plus d'un degré. Ici, également, la généralisation se poursuit automatiquement et, avec elle, le contrôle de la vasomotricité. On tiendra soigneusement compte de la vaso-labilité constitutionnelle de certains sujets, ainsi que des différences individuelles et typologiques lorsque l'on absorbera cette seconde série d'exercices.

Le troisième exercice fait « découvrir » le cœur et son fonctionnement. Le vécu cardiaque, avec sa dépendance de facteurs psychiques, donne également lieu à des variantes précieuses pour le médecin. La plupart des sujets ont à prendre conscience de leur cœur avant de se concentrer sur son rythme, qu'il ne s'agit d'ailleurs en aucune manière de ralentir délibérément.

La respiration, désinhibée, complètement livrée à elle-même, fera l'objet des exercices suivants. Dans la mesure où le « training » est une sorte de gymnastique intérieure, les rythmes respiratoire et cardiaque touchent à la substance même de la méthode et rejoignent le problème général de la place et de l'importance du rythme dans l'existence.

Assez rapidement, la phase expiratoire deviendra plus profonde. A la fin de ce cycle d'exercices, « tout l'organisme respire tranquillement, comme une barque sur une mer paisible », pour reprendre l'expression d'un patient.

Le cycle se termine par l'installation de la chaleur dans la région épigastrique et par le rafraîchissement du front.

Pour être parfaitement maîtrisé, chaque exercice demande au moins deux semaines de pratique. On ne passera jamais à l'exercice suivant avant l'acquisition certaine des états de relaxation précédents.

Pour évoquer les qualités du vécu corporel, au terme de cette série d'expériences de concentration sur les fonctions musculaires et végétatives, l'image d'une sorte de somatisation telle qu'elle est éprouvée dans un bain chaud serait sans doute la plus adéquate.

Nous ne ferons qu'évoquer dans le cadre de cet article le cycle supérieur du « training » qui se rapproche des techniques de psychothérapie profonde et qui ne peut être manié que par des psychothérapeutes psychanalystes.

Il utilise une technique de convergence des globes oculaires amenant une intensification de l'absorption intérieure. Il recourt également à des mesures visant la production d'expériences optiques, de visions imageantes du monde intérieur des couleurs, propres au patient. La suite de ces exercices, sur lesquels nous ne pouvons insister ici, évoque le rêve éveillé tel que le pratique chez nous Robert Desoille.

Cette phase supérieure de l'entraînement fait surgir un matériel plus ou moins inconscient permettant une meilleure connaissance de soi-même. Elle peut donner lieu, selon les cas, à un véritable auto-catharsis.

Pour Schultz, en effet, le point culminant des possibilités de la psychothérapie est de pouvoir faciliter la solution du problème de la productivité vitale et spirituelle de l'être humain, et de faire entrevoir au patient le sommet élevé « de la réalisation de soi-même dans une totale harmonie fonctionnelle ».

Conditions d'emploi et indications

Avant d'aborder le problème des indications du « training autogène », une mise en garde contre un emploi inconsidéré de la méthode s'impose. Les exercices du « training » sont faciles à comprendre. Leur exécution est aisée et n'exige que peu de temps. Nous verrons également que les indications peuvent être envisagées très larges. Mais tous ces facteurs qui assurent l'accessibilité de la méthode pourraient donner lieu à des abus qu'il importe de prévenir.

Comme les exercices induisent des modifications centrales, tant physiologiques que psychologiques, il faut exiger dans tous les cas un entraînement didactique sous la direction d'un médecin compétent. Ce n'est qu'après avoir subi cet entraînement de base sous surveillance médicale que le patient pourra continuer à s'exercer chez lui. Des « essais » d'amateurs (sur leur propre personne ou sur autrui) peuvent réserver des surprises désagréables pouvant aller jusqu'à des perturbations fonctionnelles. La variété des innombrables réactions individuelles, les difficultés techniques qui peuvent surgir en cours d'entraînement, réclament impérieusement pour les débuts d'un « training » la présence d'un médecin initié.

L'entraînement didactique peut se faire à des intervalles de quinze jours, soit individuellement, soit par groupes. L'entraînement collectif, lorsqu'il est possible, présente des avantages évidents : gain de temps, possibilités de contrôle réciproque de l'état de décontraction, etc.

Si les états psychotiques et les lésions organiques graves sont des contre-indications évidentes, toute une série de troubles organiques, fonctionnels ou névrotiques, peuvent bénéficier du « training ». Nous nous contenterons ici d'une énumération rapide, qui ne se veut nullement exhaustive, pour nous arrêter plus longuement à l'utilisation de la méthode par les sujets normaux[4 bis].

Schultz et ses collaborateurs ont traité par le « training » des troubles du sommeil, des états de labilité vaso-motrices, des hypertensions artérielles. Les troubles cardiaques fonc-

4 bis. *Le Training autogène, principes, technique et utilisation de médecine psycho-somatique,* par A. Kammerer, R. Durand de Bossingen et Y. Becker (à paraître dans *Semaine des Hôpitaux de Paris*).

tionnels, particulièrement les fausses angines de poitrine et les névroses cardiaques, sont également de bonnes indications. Dans le domaine respiratoire et digestif, signalons l'asthme bronchial, les troubles fonctionnels de la motricité gastrique, les douleurs abdominales, certaines diarrhées. Diverses céphalalgies peuvent guérir, particulièrement au cours de l'exercice de « rafraîchissement » du front.

En tant que technique proprement psychothérapique, le « training » peut attaquer de nombreux symptômes névrotiques : phobies simples, certains traits obsessionnels, certains états d'angoisse, etc. L'état d'attention systématique à des processus somatiques contrôlés permet à certains patients de découvrir avec étonnement l'étroite dépendance de telle fonction organique par rapport à un état émotionnel donné. Telle « découverte » représente souvent un facteur de guérison non négligeable. Par ailleurs, une telle prise de conscience peut donner au patient l'occasion de prendre du recul, l'aide à contrôler les émois de son affectivité et lui permet de conquérir progressivement une plus grande objectivité intérieure.

Si Schultz renvoie à la psychanalyse les états névrotiques structurés et profonds, il souligne cependant que le « training » peut devenir un auxiliaire souvent remarquable dans une action psychothérapique sur des phénomènes entravant le développement et la maturation d'une personnalité. Manié par un psychothérapeute expérimenté, la technique peut aider à détecter des tensions latentes désagréables, à résoudre des conduites affectives conflictuelles, à canaliser des affects désordonnés, etc. Il va sans dire que, dans ces cas, le « training » est fonction de la compétence du spécialiste qui l'utilise et qui en contrôle les effets.

Ajoutons que le sujet normal et bien portant peut être le premier bénéficiaire de la méthode.

L'instabilité nerveuse, le surmenage intellectuel et affectif, l'inattention effrayante de l'homme d'aujourd'hui pour tout ce qui ne mobilise pas ses réactions les plus superficielles, se révèlent aussi dangereux pour l'humanité que ses conquêtes scientifiques encore mal maîtrisées. Nous nous défendons contre ces ennemis, ne fût-ce que dans les conversations de nos loisirs où nous les pourfendons à souhait — ce qui est une excellente manière de nous cacher les complicités que nous entretenons avec eux. Dans cette sournoise guerre d'usure dont les répercussions se font sentir jusque dans le style

de notre vie spirituelle, une constatation paradoxale s'impose. La science moderne dégage toujours davantage les lois et les rythmes élémentaires de la vie alors que nos modes d'existence s'ingénient toujours plus à les méconnaître.

The quiet man! L'homme tranquille est devenu une espèce si rare que nous ne craindrons pas d'énoncer ce truisme : un des premiers effets du « training » est de favoriser le retour en soi et ce qu'en termes barbares il nous faudra bien appeler l'auto-tranquillisation.

Il s'agit, en effet, par un simple acte de concentration mentale, de « calmer » les mouvements expressionnels des muscles, des vaisseaux sanguins du cœur et de la respiration. La résonance somatique des processus émotionnels subit ainsi une sorte d'amortissement. C'est indiquer que l'on fait par la relaxation concentrative l'économie d'une lutte active, voire crispée, contre le besoin d'expression des affects en état de tension intolérable. Les réactions affectives perturbantes, les oscillations émotionnelles indésirables menaçant l'unité profonde de la personnalité et son orientation, sont donc susceptibles d'un contrôle immédiat ou prophylactique sans entraîner la fatigue et les tensions d'un contre-investissement énergétique.

Cette économie énergétique liée à l'état de relaxation représente une récupération appréciable de forces physiques et psychiques. Après quelques exercices déjà, de nombreux patients relèvent le caractère reposant du « training ». Schultz recommande à cet égard « une pause de repos prophylactique » avant d'aborder une nouvelle occupation ou après une tâche absorbante. Une coutume monastique veut que les religieux se livrent à « la prière de l'heure ». On peut très bien envisager que ces deux « pauses » se rejoignent comme doivent se rejoindre le *semper oportet orare* de l'Évangile et le *Non in commotione Dominus* du prophète.

Nous ne ferons que mentionner les possibilités analgésiques du « training » dont certains usagers nous disent qu'elles font l'étonnement du dentiste, pour prendre l'exemple le plus courant. Plus importante paraît la place que Schultz assigne dans sa méthode à l'ancienne suggestion post-hypnotique, reprise par lui et adaptée à la situation spécifique de l'auto-relaxation concentrative.

Une vieille expérience clinique montre qu'une résolution clairement formulée et « assimilée » en état d'absorption concen-

trative déclenchera une conduite correspondante, à temps déterminé et sans intervention volontaire du sujet de l'expérience. Le réveil à heure fixée, sans recours à une sonnerie d'horloge, en constitue la démonstration la plus simple. De même que dans une première phase du « training » le patient s'était concentré sur la représentation imageante : « Mon bras est lourd », ainsi polarisera-t-il maintenant son attention sur une résolution précise, préalablement érigée en maxime ou en devise. Faut-il rappeler ici, avec Tuczek et Schultz, l'importance du facteur eidétique en pédagogie et en psychothérapie ? Le lecteur qui aura réfléchi à la profonde signification psychologique que découvrent par surcroît les mystères liturgiques et les modes d'expression de la Révélation, saisira aisément ce dont il est question en l'occurrence. Au lieu de laisser une résolution, prise après motivation sérieuse, au plan de la pensée abstraite et schématique, il importe de la faire passer dans la sphère sensorielle où elle revêt un caractère concret et « prenant ». C'est en passant par les yeux, les oreilles ou la motricité rythmique que la résolution aura le plus de chances d'être suivie par une action.

L'utilisation de ces maximes, traduisant une résolution prise en état de relaxation concentrative, permet des modifications de la personnalité que le simple conseil psychothérapique n'aurait pas pu obtenir. Ce point technique du « training » s'est révélé riche de conséquences heureuses pour certains patients dans leur lutte contre des habitudes fâcheuses ou des traits de caractère gênants pour l'entourage. C'est ainsi qu'il peut permettre la régulation d'un réveil matinal difficile, favoriser le réapprentissage de la ponctualité ou de l'ordre, assurer la concentration et la liberté d'esprit contre les sollicitations trop bruyantes de l'environnement.

En matière de difficultés sexuelles, l'utilisation de ces résolutions mises en formules et « vécues » en cours de « training » ont donné d'excellents résultats. Schultz a pu traiter avec succès des masturbations compulsionnelles, certains états d'impuissance par angoisse, des éjaculations précoces d'origine affective, pour ne citer que les cas les plus fréquents. Signalons enfin que le tabagisme et les dipsomanies — lorsqu'elles ne traduisent pas une névrose structurée — sont susceptibles d'être abordés par les mêmes procédés de déconditionnement.

D'une manière générale, Schultz envisage les indications les plus larges du « training autogène » dans la mesure où il

se présente comme une éducation de l'attention, de la discipline personnelle, et comme un remarquable facteur d'hygiène mentale. Il nous faut cependant répéter en guise de conclusion qu'en ce domaine, comme en tant d'autres, l'amateurisme est dangereux pour le sujet et ne peut que discréditer une méthode qui gagne à être connue.

De quelques confusions a éviter
Training, yoga et hésychasme

Une méthode prétendant conduire à la maîtrise des forces psychiques, en passant par le contrôle du corps, soulève plus d'un problème [5]. Et, tout d'abord, un problème de différenciation fonctionnelle.

Restons-nous avec le « training » en terrain médical, c'est-à-dire dans l'utilisation thérapeutique de données biologiques et psychologiques ? Ou bien nous introduit-il subrepticement dans le « mythe médical » dénoncé récemment par Kostas Axelos [6], « ce rêve volontariste qui veut résoudre un problème métaphysique, spirituel, social, par des moyens portant le nom de physiologiques » ? S'il importe de ne pas confondre le yogi avec le commissaire, faut-il aussi distinguer le fakir du médecin ?

Ces questions ne sont pas hors de propos, en l'occurence. L'éditeur de la traduction espagnole du « training autogène » ne voit-il pas dans cette méthode le yoga de l'homme occidental ?

On voit le caractère malheureux de cette annonce publicitaire. Elle risque de livrer le « training » aux engouements de certains milieux en mal d'ésotérisme facile. Par son simplisme, elle suscitera la méfiance des esprits éclairés qui s'interrogent sur les possibilités et les conditions d'un yoga chrétien, voire occidental. Par les transpositions sommaires qu'elle implique, elle entretient les confusions mythiques de l'homme moderne qui, « ne s'orientant pas vers le tout et angoissé devant le rien, cherche l'autre et ne trouve que l'à-peu-près », pour reprendre un mot de l'article cité plus haut.

5. R. P. Régamey, *Un Yoga chrétien?* dans *La Vie Spirituelle,* août-septembre 1955.
6. Kostas Axelos, *Le mythe médical,* dans *Esprit,* novembre 1956.

Or nul n'est plus sensible que J. H. Schultz aux équivoques graves que risquerait d'entraîner l'absence d'esprit critique et les imprécisions méthodologiques en un tel domaine. L'auteur s'explique à ce sujet à travers tous ses ouvrages théoriques et pratiques. Les lignes qui suivent ne feront que paraphraser ou résumer ses prises de position de médecin et de psychologue, soucieux de ne pas outrepasser sa compétence.

Le « training autogène » se présente essentiellement comme une technique psychothérapique utilisant des processus organiques pour obtenir des effets psychiques. Alors qu'un certain type de psychothérapie agit exclusivement par la parole et le dialogue qui s'établit entre le patient et le spécialiste, le « training » fait intervenir des mesures visant à influencer la totalité psycho-physiologique.

Or, le champ d'une telle activité psychothérapique, comme celui de toute activité médicale d'ailleurs, est délimité par les couples antagonistes santé-maladie, normal-pathologique. Le but du médecin est de guérir, de ramener à la normalité. Tel est en tout cas le souci majeur d'un J. H. Schultz. Ajoutons cependant qu'il approuverait pleinement ce texte de H. Ey : « Le normal n'est pas une moyenne corrélative à un concept social, ce n'est pas un jugement de réalité, c'est un jugement de valeur, c'est une notion limite qui définit le maximum de capacité psychique d'un être. Il n'y a pas de limite supérieure de la normalité[7]. » Il nous faut donc préciser que le but du médecin est de guérir en tenant compte de la totalité concrète de l'homme vivant qu'il a devant lui, de ses valeurs existentielles fondamentales que l'effort de guérison ne peut que respecter et promouvoir.

Est-ce à dire que pour réaliser ce dessein le médecin devra s'instaurer catéchiste ou doctrinaire ? Le praticien pourrait en effet être tenté de mettre dans son jeu des éléments métaphysiques ou religieux. L'expérience n'a-t-elle pas montré qu'une croyance religieuse authentique, un système pédagogique éprouvé (voire même tel événement de l'existence individuelle ou collective) peuvent exercer sur un malade une influence infiniment plus bouleversante que les modestes interventions d'une cure psychothérapeutique ?

7. H. Ey, cité par G. Ganguilhelm, *Essais sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique,* Publication de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, fascicule 100.

Mais chercher à imposer une doctrine religieuse, éthique, ou des options métaphysiques, sous prétexte qu'elles peuvent être des facteurs psychothérapiques de première importance, ouvre la porte à un confusionnisme fâcheux où ni la psychothérapie, ni les valeurs religieuses ne trouvent plus leur compte. Cela impliquerait finalement que l'on donne de l'opinion métaphysique ou de la croyance religieuse une interprétation qui en constituerait, en fait, une réduction abusive.

Une telle attitude pécherait à la fois par présomption et par fausse modestie.

En effet, vouloir réduire à des perspectives médicales les grandes données traditionnelles de la vie spirituelle reviendrait à méconnaître naïvement leurs dimensions. Leur universalité et leur ordre d'urgence, la place importante qu'elles tiennent sous une forme ou sous une autre dans toute vie humaine font éclater n'importe quel cadre de travail psychothérapique.

Par ailleurs, le médecin méconnaîtrait en l'occurrence sa responsabilité s'il remplaçait son art par quelque prédication bien intentionnée.

Certes, le génie peut s'accompagner d'éléments névrotiques; et le P. Beirnaert a montré que la sainteté ne se réduit pas à un conditionnement psychique. Il n'en reste pas moins qu'une participation pleinement féconde aux valeurs que proposent la croyance religieuse et les systèmes culturels est souvent difficile pour le névrosé grave. Cette incapacité d'établir un contact vrai avec autrui, ce scrupule obsédant et stérilisant, cette conduite compulsionnelle dont la répétition plonge dans le désarroi, sinon dans le désespoir, ne relèvent pas seulement d'exhortations à vivre une foi adulte, à poser des gestes d'amour oblatif ou à s'insérer dans une communauté de travail. Il appartient à des techniques médicales variées de débloquer les voies d'accès à un monde de valeurs qui, pour être pleinement réalisé, exige l'intégrité des énergies psychiques. *Gratia supponit naturam.*

Pour le praticien dont la fonction est d'aider autrui à sortir de l'impasse aliénante de la névrose, recourir à une « orthologie », à un « bien parler » au lieu d'appliquer des techniques psychothérapiques éprouvées, revient à trahir son métier, qui est de guérir. Et son client se trouve « gros-jean » comme par devant, s'il ne se retire pas plus désespéré, après une pseudo-psychothérapie qui commence par supposer les pro-

blèmes résolus en proposant au patient des valeurs que sa structure névrotique l'empêche précisément d'atteindre.

Le médecin devra en outre se garder d'une autre tentation. Dans le dessein de venir en aide à son malade, il pourrait se laisse aller à imposer sa « Weltanschauung » personnelle, érigée en norme de référence. A la suite de Lacan, le P. Beirnaert soulignait encore récemment [8] le danger d'une psychanalyse qui aboutirait, faute d'une claire conscience de l'essence de la cure, à un alignement du « moi » du client sur celui du médecin. Cette mise en garde vaudrait également pour le « training » s'il se présentait comme une de ces « innombrables pseudo-morphoses contemporaines » des solutions spirituelles proposées par l'Inde. C'est à juste titre qu'un Mircéa Eliade les dénonce dans son remarquable livre sur le yoga [9].

En fait, un tel avertissement est superflu lorsqu'il s'agit de la méthode de relaxation médicale que nous étudions ici. J. H. Schultz ne tient nullement à transformer les bords du Rhin ou de la Seine en rives du Gange. Présenter d'emblée le « training » comme le yoga de l'homme occidental est plus qu'une naïveté dangereuse et irritante. Aussi longtemps que la problématique que soulève l'adaptation occidentale du yoga n'aura pas été résolue, les rapprochement superficiels entre les deux méthodes ne peuvent avoir dans la pratique que des conséquences aliénantes.

Si le yoga est une « psychotechnique mystique », pour reprendre le mot vague de Hieler, il faut dire tout net que le « training » poursuit des objectifs plus limités et moins équivoques, du moins pour un chrétien. Qu'il suffise de répéter que le principe du training est d'induire, par des exercices physiologiques et rationnels déterminés, une déconnection générale de l'organisme qui, par analogie avec les anciens travaux sur l'hypnose, permet toutes les réalisations propres aux états authentiquement suggestifs [10].

Par ailleurs, dans la perspective de Schultz, une psychothérapie ne saurait poursuivre d'autre dessein que l'apprentissage de la fidélité à soi-même. Dans le champ psychothérapique, le médecin aide le malade à restructurer sa personna-

8. L. Beirnaert, *Psychanalyse et foi chrétienne*, in *Études*, février 1956.
9. Mircea Eliade, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Payot, Paris.
10. *Das Autogene Training*, p. 1.

lité à partir des énergies concrètes dont celui-ci dispose. La *Selbsverwirklichung*, cette « réalisation de soi » qui est l'objectif dernier de la psychothérapie, implique que le médecin prête une attention vigilante et pleine d'effacement à toutes les caractéristiques propres à son patient. Elle exige une prise en considération, lourde de responsabilité, des possibilités et des nécessités internes d'un homme effroyablement isolé devant le monde, la communauté humaine, la réalité intérieure et extérieure. C'est à cet homme malade qu'elle vise à rendre le maximum de capacité physique et psychique. Est-il besoin de préciser que cet effort pour aider autrui à retrouver une nouvelle « normalité » (même avec toute la problématique que ce mot implique) n'a rien à voir avec la visée initiatique d'un guru, enseignant la rupture des liens qui unissent l'esprit au monde, condition préalable de tout yoga, d'après Mircéa Eliade[11].

Les divergences entre le yoga et le « training » paraissent au contraire plus importantes que leurs rencontres partielles. Certains exercices du « training » évoquent de toute évidence des postures et des disciplines yogiques. Néanmoins, l'esprit qui anime ces pratiques paraît difficile à concilier avec les objectifs thérapeutiques d'une méthode de relaxation. Schultz lui-même remarque en effet que, d'un point de vue strictement psychologique et médical, le yoga se présente comme une sorte d'immense hypocondrie cosmique, du moins à ses origines. Des tentatives telles que la rétention du souffle, du sperme, des menstrues évoquent une volonté qui s'efforce de « contenir la vie », « d'arrêter les forces vitales »[12].

De son côté, F. Alexander a consacré une étude psychanalytique au jhâna (exercices yogiques bouddhistes). Ces exercices ont pour but final de surmonter la vieillesse, la maladie et la mort par les voies d'une régression introversive de grand style. Dans la perspective analytique d'Alexander, les exercices du jhâna relèvent d'une religion qu'il qualifie de narcissique par opposition à la religion chrétienne, dans laquelle il voit une religion de transfert[13].

Il est donc inutile de souligner que le « training » ne se veut nullement une nirwanathérapie systématique, pas plus

11. *Op. cit.*, p. 18.
12. SCHULTZ, p. 302.
13. F. ALEXANDER, *Signification biologique de processus psychiques*, *Imago*, IX Band, 1923.

qu'il ne prétend remplacer par une gymnastique psychique les options et les engagements de la foi chrétienne.

L'intérêt d'un rapprochement des deux types d'exercices est ailleurs. Les principes biologiques et psychologiques qui sont à la base du « training » nous permettent de situer dans le cadre d'une réflexion scientifique moderne un certain nombre de phénomènes vénérables que nous transmettent l'ethnologie et l'histoire des religions. Le « training » ne fait que dégager des structures et des lois de l'être vivant, jadis intuitivement saisies et vécues par des hommes dont les pratiques nous déroutent, mais dont en définitive la sagesse devrait nous paraître exemplaire. A la lumière de l'expérience clinique sous-jacente à la méthode de Schultz, le yoga témoigne d'une connaissance profonde de ce qu'un thomiste appellerait le composé humain. Nous voudrions en dire autant d'un mouvement religieux tel que celui des hésychastes, dont on peut discuter l'orthodoxie doctrinale, mais dont les intuitions psychologiques méritent d'être rappelées dans le contexte des techniques dont nous nous occupons ici [14].

On sait que dès le début du Ve siècle, la catégorie de cénobites appelés hésychastes (littéralement : ceux qui visent à la tranquillité du cœur), prétendaient arriver à la vision de la lumière divine par des procédés de concentration. Dans sa *Scala Paradisi*, déjà un saint Jean Climatique traite longuement de l'hésychasme. Il y distingue une ἡσυχία σώμδατος qui vise à régler les mouvements de la sensibilité et une ἡσυχία ψυχῆς qui s'entraîne à introduire dans l'intelligence le calme et l'apaisement nécessaires à la contemplation, but final à atteindre (P. G., t. LXXXVIII, col. 1096).

Plus tard, vers le XIIe-XIIIe siècle, un moine du mont Athos, du nom de Nicéphore, trouve une méthode physique de la garde du cœur où le contrôle de la respiration joue un rôle important.

> Toi donc, assieds-toi et, recueillant ton esprit, fais-le passer par le canal du nez, qui véhicule l'air dans le cœur. Pousse-le

14. Dr Zacharias, *Gebete und Entspannung, hesychastische Mystik und autogenes Training.* (Weg zur Seele, 1952.)
Nous n'avons pas été en mesure de lire cette étude comparative sur le training et les procédés des moines du mont Athos. Qu'il nous soit cependant permis de tirer quelques textes de l'article de M. Jugie dans le *Dictionnaire de théologie catholique* pour confronter certaines pratiques hésychastes avec la méthode de Schultz.

et force-le à entrer dans le cœur avec l'air aspiré. Une fois qu'il aura pénétré là, tout ne sera plus que joie et allégresse... Mais, une fois entré là, l'esprit ne doit pas rester silencieux, son occupation, sa méditation ininterrompue doit être ce cri : « Seigneur Jésus, ayez pitié de moi ». Car cette invocation, préservant l'esprit des distractions, enlève à l'ennemi toute prise sur lui et le fait monter de jour en jour vers l'amour et le désir de Dieu (*De cordis custodia*, P. G., t. CXLVII, col. 963-966).

M. Jugie, dans son article sur Palamas, signale un écrit bien connu au mont Athos, au début du XII[e] siècle. Il s'agit d'une *Méthode de la sainte oraison et attention*, mise sous le nom de Syméon, le nouveau théologien. Les exercices psycho-physiologiques utilisés par le pseudo-Syméon méritent d'être rappelés :

Assis dans une cellule tranquille, à l'écart, dans un coin, fais ce que je te dis. Ferme la porte et élève ton esprit au-dessus de tout objet vain et temporel; ensuite, appuyant ton menton sur la poitrine et tournant l'œil corporel avec tout l'esprit sur le milieu du ventre, autrement dit le nombril, comprime l'aspiration d'air qui passe par le nez, de façon à ne pas respirer à l'aise, et explore mentalement le dedans des entrailles, pour y trouver le lieu du cœur où aiment à fréquenter toutes les puissances de l'âme. Dans les débuts, tu trouveras une ténèbre et une épaisseur opiniâtre, mais, en persévérant et en pratiquant cette occupation de jour et de nuit, tu trouveras, ô merveille! une félicité sans bornes. Sitôt, en effet, que l'esprit trouve le lieu du cœur, il aperçoit tout à coup ce qu'il n'avait jamais su; car il aperçoit l'air existant au centre du cœur et il se voit lui-même tout entier lumineux et plein de discernement et, dorénavant, dès qu'une pensée pointe, avant qu'elle ne s'achève et ne prenne une forme, il la pourchasse et il l'anéantit par l'invocation de Jésus-Christ (P. G., t. CL, col. 899; t. CLIV, col. 840, AB).

Les raisons que le théologien grec du XIV[e] siècle, Grégoire Palamas, invoque pour légitimer les méthodes d'oraison des hésychastes, sont intéressantes, du moins au plan psychologique.

En voici quelques-unes, résumées par M. Jugie, dans l'article cité :

Pour accéder à la contemplation divine, explique l'archevêque de Thessalonique dans son *De hésychastis* (P. G.,

t. CL, col. 1105 C), il faut lutter contre les divagations du νοῦς, la faculté spirituelle et raisonnable de notre âme. L'essence du νοῦς réside non pas dans l'encéphale, mais dans le cœur, dont il ne sort pas. Par son ἐνέγρεια, par contre, son opération, il se dissipe au dehors pour s'attacher à la multiplicité des objets sensibles. Il s'agit de faire cesser cet éparpillement des pensées et de les ramasser au dedans, de ramener le νοῦς opératif à son centre, à son siège naturel, c'est-à-dire de le faire entrer, de l'enfermer dans le cœur pour qu'il ne divague plus, en un mot, il s'agit de se recueillir. C'est du recueillement qu'on veut parler quand on recommande, surtout aux commençants, d'enfermer leur esprit au dedans de leur corps, c'est-à-dire dans le cœur. Ceux qui critiquent cette expression, sous le prétexte que le νοῦς n'est pas séparé de l'âme, ψυχή ignorent que autre chose est l'essence du νοῦς, autre chose son opération.

Aux commençants donc qui veulent arriver au recueillement, il faut recommander de fixer le regard sur eux-mêmes, pour faire rentrer leur esprit à l'intérieur par le moyen de la respiration. L'esprit, en effet, s'évade facilement par la respiration. C'est pourquoi certains recommandent de la ralentir, phénomène qui se produit naturellement quand on est attentif. C'est dur au début, mais le procédé est efficace, comme le savent ceux qui l'ont expérimenté. Pour augmenter son efficacité et pour empêcher les yeux d'errer çà et là, il sera très utile en imprimant à la tête un mouvement circulaire, de concentrer les regards sur la poitrine ou le nombril, comme sur un appui solide. Le mouvement circulaire du dehors facilitera l'enroulement de l'esprit dans son centre, qui est le cœur. Depuis la chute d'Adam, en effet, l'homme intérieur est porté naturellement de se modeler sur les attitudes extérieures du corps. Et si la force de la bête intelligente réside dans le nombril et le ventre, où la loi du péché exerce son empire et trouve sa pâture, pourquoi ne pas opposer, sur ce point même, à la loi du péché la loi de l'esprit en s'armant de la prière ? N'est-ce pas le moyen d'empêcher l'esprit mauvais chassé par le baptême, de revenir à son ancien domicile avec sept autres esprits pires que lui ?

Au cours de la controverse hésychaste, portant d'ailleurs principalement sur de graves points théologiques concernant la nature de Dieu, la grâce sanctifiante, etc., les adversaires des disciples de Palamas ne manquèrent pas de dénoncer ce que pouvait présenter de dangereux leur technique mystique. Dans une vie spirituelle sans ascèse et sans mortification, la prétention de se faciliter l'union avec Dieu par des procédés de

contrôle respiratoire et des mortifications posturales apparaîtrait en effet plus qu'équivoque.

Ce qui retient ici notre intérêt, c'est que les techniques de recueillement des hésychastes ne vont pas sans rappeler certains exercices du « training autogène », si la mentalité religieuse impliquée dans la gymnastique spirituelle des hésychastes doit faire l'objet d'une critique sérieuse et impartiale, on ne saurait pour autant leur refuser un sens psychologique averti.

A ce plan, le texte de Palamas est à plusieurs égards remarquable. Il s'y ébauche la distinction du « je » que la psychologie moderne oppose au « moi » et à ses aliénations fantasmiques. L'exigence qui veut ramener le νοῦς opératif, divaguant sur le miroir à alouettes de la réalité sensible, vers son centre qui est « le cœur », fait penser à la *Sebstverwirklichung* que nous évoquions plus haut.

Le ralentissement de la respiration par l'attention même qui lui est accordée; l'importance d'un contrôle du rythme respiratoire dans un but de concentration intérieure; la note rythmique et jusqu'à l'influence monotonisante du mouvement circulaire de la tête avec sa signification d'induction autohypnotique, sont autant de données qu'un système psychothérapeutique moderne remet en valeur dans le dessein de guérir la totalité psycho-physiologique de l'homme malade.

On aura noté par ailleurs la remarque sur « l'homme intérieur », naturellement porté à se modeler sur les attitudes extérieures du corps. N'implique-t-elle pas, au plan du vécu, l'intuition de la relation entre tonus affectif et tonus extérieur que signalait un Kretschmer? Nous sommes tentés de sourire lorsque Palamas nous dit que « ceux que les adversaires appelaient par manière de raillerie les ὀμφαλόψυχοι ne font qu'imiter le publicain qui n'osait lever les yeux au ciel. Ceux qui les attaquent sont sans doute atteints de la maladie de l'orgueilleux pharisien ». Le remarquable article sur le tonus et le comportement d'Ajuriaguerra et de J. Garcia Bardaracco donnerait plutôt raison en l'occurrence, à la sagesse des « omphalopsyques », Les postures décrites plus haut ne sont pas simples bizarreries.

Face à autrui, écrivent-ils, notre personnalité s'exprime par des attitudes particulières. L'attitude représente déjà un genre de contact avec le monde, une certaine façon de s'offrir ou de se refuser, c'est une forme d'adhésion ou de crainte. Le

refus ou l'acceptation ne sont jamais des processus purement verbaux ou purement idéiques, ce sont aussi des réactions toniques d'un « corps donnant » ou d'un « corps refusant ». L'attitude est d'ailleurs une ébauche d'action et même des actions non exprimées peuvent être vécues sous la forme d'attitudes internes.

C'est ainsi que les attitudes mentales absolutistes, les idéologies rigides et crispées de certains névrosés révèlent à l'examen des troubles du tonus et de la motricité, comme l'ont noté Reich, von Weizsäcker et J. H. Schultz.

« Training autogène », yoga et procédés de concentration hésychastes peuvent donc prêter à des rapprochements au niveau des lois biologiques et psychologiques que leur exercice met en œuvre. Mais des divergences fondamentales sont une dernière fois à souligner pour prévenir toute confusion.

Ces divergences tiennent en bref dans la relation étroite qu'une technique entretient avec la mentalité et l'esprit qui la suscite. Un certain type de données religieuses ou métaphysiques ne peut qu'imprégner profondément les procédés techniques qu'il utilise. La distinction du fond et de la forme est impossible en ces domaines. Le nirwana visé par la concentration bouddhique et l'extase mystique du moine hésychaste en quête de la lumière thaborique se situent dans un contexte d'exercices qui appellent la comparaison. Mais il suffit d'ouvrir le dossier de la controverse hésychaste pour se persuader que la psycho-métaphysique hindoue traduit une toute autre mentalité que la psychothéologie d'un Palamas. Si celle-ci impose les réserves théologiques que l'on sait, il reste qu'elle tient compte d'un Dieu personnel, d'un cosmos qu'il ne s'agit nullement de « décréer » — étant l'œuvre du Père — mais de traverser à la suite du Seigneur Jésus. Attitudes posturales, maîtrise du souffle, légère induction autohypnotique prennent dans ce cadre une signification fondamentalement différente de celle du yogi, ayant pour objectif l'affranchissement de l'illusion cosmique.

Il convient encore davantage de ne pas forcer les comparaisons lorsqu'un saint Jean Climaque recommande le souvenir habituel du Sauveur en disant : « Que le nom de Jésus soit collé à ta respiration » ou quand, plus tard, saint Ignace donne des prescriptions concernant la maîtrise du souffle pendant la récitation d'un verset du *Pater*. Schumacher a montré

dans une étude comparative que le contrôle respiratoire se propose des buts différents dans la tradition bouddhique et dans celle des exercices de saint Ignace. Par le même exercice, Bouddha réprime les affects, alors que les deux spirituels chrétiens visent au contraire à susciter des affects de « l'homme nouveau » ayant pour objet les trois Personnes de la Sainte Trinité [15]. La perspective analytique opposant les religions narcissiques aux religions de transfert, pour sommaire qu'elle soit, semble éclairante à cet égard.

Quant au « training », ses objectifs sont plus modestes. Il ne vise ni l'union mystique avec Dieu, ni l'arrachement à la condition humaine. Mais l'éducation de l'attention et de la volonté qu'il favorise, le calme qu'il induit, la meilleure connaissance et la plus grande maîtrise de soi qu'il peut nous aider à acquérir en font un auxiliaire précieux pour quiconque est en quête de cette sagesse du corps, récemment prônée par le P. Régamey.

Dans une série d'articles d'une rare qualité [16], cet auteur rappelait à quelles conditions des techniques somatiques et psychiques peuvent servir une authentique libération spirituelle. Nous ne pouvons que renvoyer à ces écrits. Ils permettront de situer dans l'éclairage d'une haute sagesse chrétienne une méthode dont la portée pourrait dépasser sa signification thérapeutique.

Yves Becker.

15. Cité par Schultz, p. 273.
16. P.-R. Régamey, *La sagesse du corps*, dans *La Vie Spirituelle*, novembre 1955; *Pour une technique de la libération spirituelle*, *ibid.*, juillet 1955; *Avertissements des profondeurs*, *ibid.*, février 1956.

BULLETIN DE PSYCHOLOGIE DE LA RELIGION

Introduction a la psychanalyse

La psychanalyse, depuis Freud, s'est divisée en de nombreuses écoles, dont il est parfois difficile de suivre les ressemblances et les oppositions. Le P. Gratton s'est donné pour tâche de décrire les principales étapes de ce mouvement[1]. Il résume d'abord les théories des trois grands ancêtres : Freud, Adler et Jung, et se lance ensuite courageusement dans le maquis du mouvement psychanalytique en Europe et en Amérique. Pour ce qui concerne les ouvrages écrits en français ou en anglais, aucune tendance importante n'a été omise, si même l'ampleur de la matière à traiter interdit d'analyser cette tendance de façon exhaustive. L'auteur se prononce enfin sur la valeur thérapeutique, scientifique et philosophique des psychanalyses dans un esprit d'objectivité et de sérénité.

Le même esprit se retrouve dans un ensemble consacré à la psychanalyse catholique[2]. On pourrait évidemment discuter ce titre dont on ne voit pas bien le sens, si même on peut en comprendre l'intention. Signalons quelques articles. Celui du professeur Nuttin, sur *La motivation dans l'homme et la théorie freudienne,* souligne le caractère provisoire de certains concepts freudiens fondamentaux. Ils doivent être revisés et replacé dans une psychologie du moi qui n'est pas conçue

1. H. Gratton, *Psychanalyses d'hier et d'aujourd'hui, comme thérapeutiques, sciences et philosophies,* Paris, Éd. du Cerf, 1956, 300 pp.
2. *Psicanalisi cattolica,* dans *La Nuova Critica,* Florence, Vallecchi, 1956, 83 pp.

comme une dérivation de la libido impersonnelle, mais comme un mode personnel d'exister de l'homme individuel. La conception freudienne d'un « appareil mental » envisagé comme un mécanisme du monde physique ne répond pas à la situation d'un agent dont le premier trait est d'être ouvert au monde extérieur. L'article de Bruno Callieri sur *Le sentiment de faute : rapports entre la psychopathologie et la théologie morale* distingue le sentiment névrotique de culpabilité et la faute morale en analysant les différents moments du sacrement de pénitence. Enfin une contribution de Gian Franco Tedeschi sur *Psychologie et religion : considérations à la lumière de l'inconscient collectif* situe l'archétype psychologique de la divinité dans une conception globale de l'expérience religieuse.

La psychologie religieuse de Jung.

La psychologie de Jung continue à susciter beaucoup d'études. Celle du P. Raymond Hostie[3] est une des premières écrites en français et d'un point de vue catholique. L'auteur analyse d'abord quelques-unes des idées fondamentales de Jung, notamment le symbole, les archétypes et le processus d'individuation. Cette première partie se termine par une excellente critique de l'ambiguïté fondamentale de Jung : l'incapacité de choisir entre le réalisme et l'idéalisme. Lorsque Jung parle, comme il le fait souvent, de « réalité psychique », par opposition à la réalité physique, il est extrêmement difficile de savoir ce qu'il entend par ces mots. « Jung croit résoudre en un tour de main un des problèmes les plus épineux de la philosophie... Hélas, il ne se rend pas compte que sa solution passe à côté de la question. Que l'objet soit en rapport avec le sujet, ou que, dans la terminologie de Jung, l'objet soit psychiquement vrai et réel, jamais les philosophes ne l'avaient mis en doute. La question était de savoir s'il fallait attribuer à cet objet, psychiquement vrai et réel, une valeur non subjective. La solution que Jung prône comme une synthèse des deux opinions qui s'affrontent méconnaît, en

3. Raymond Hostie, S.J., *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de Jung*, dans *Études Carmélitaines*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, 232 pp.

fait, les deux opinions à la fois... A l'antagonisme des deux positions — l'objet absolu ou le sujet absolu —, elle substitue leur corrélation, non pas sur le plan ontologique, mais sur le plan psychique » (p. 86). D'où le caractère vague et flou qui affecte beaucoup de notions jungiennes, comme les multiples aspects du moi, les archétypes ou le soi. Si bien qu'il est possible de se demander dans quelle mesure ces entités psychiques ne sont pas seulement des abstractions, mais des mythes.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée entièrement aux conceptions religieuses de Jung : l'idée de Dieu, la trinité et la quaternité, le problème du mal, l'interprétation psychologique des dogmes. L'exposé et la critique de ces thèmes sont empreints de la plus objective bienveillance. Chronologiquement, l'auteur discerne chez le sage de Zürich une évolution vers une conception plus exacte du point de vue réaliste du croyant et des précisions méthodologiques plus nettes. Hélas! Cette évolution nous paraît fortement compromise par un écrit comme *La réponse à Job*, qui est une merveille de confusion. Cette confusion ne tient pas seulement à la difficulté de séparer la théorie : le postulat empirique légitime, et la pratique : le traitement complet du patient où la thérapeutique et la religion s'entremêlent, mais à l'incapacité congénitale de considérer les phénomènes religieux en eux-mêmes antérieurement à l'interprétation qu'on en donne. La psychologie de la religion est l'étude des phénomènes religieux et non pas la vérification d'une hypothèse psychologique comme l'intégration du Soi par la conciliation des contradictions de la psyché. « Jung, écrit l'auteur, n'a su aboutir qu'à un compromis bien insuffisant entre le dogme et la fonction religieuse. » Cette insuffisance s'étend bien au delà de la relation aux dogmes, jusque dans la psychologie en général et la psychologie religieuse en particulier. Est-ce à dire qu'il n'y a pas d'acquisitions valables dans l'énorme production de Jung? Non certes! Mais ces acquisitions sur la spécificité de la fonction religieuse, sur l'importance des mythes et des symboles, sur la nécessité psychologique d'une intégration spirituelle sont fort souvent compromises par les élucubrations absolument arbitraires qui s'y mêlent. Tant que ce triage n'est pas fait, la psychologie de Jung reste caduque et son influence réelle s'exerce surtout dans le sens d'une valorisation purement « psychique » de

la religion, qui en est une déformation, plus subtile mais aussi complète que le matérialisme le plus épais[4].

Psychiatrie et religion.

Le Dr Karl Stern[5] s'interroge sur la position de la psychanalyse en face d'une conception chrétienne de l'homme. Née dans un climat scientiste et déterministe, la psychanalyse peut contribuer à l'édification d'une culture positiviste où le monde des valeurs, et spécialement celui des valeurs transcendantes, est ignoré et éliminé. On aboutit ainsi à une philosophie du *rien d'autre que*. La grande préoccupation de Karl Stern est de montrer d'une façon accessible à une large audience que les réductions des méthodes scientifiques sont injustifiables, lorsqu'elles débordent le domaine qui leur est propre. Toutefois, il ne suffit pas de prononcer des mises en garde. Si la psychanalyse, après la biologie et l'économie, peut révolutionner la conception de l'homme, c'est parce qu'elle favorise une anthropologie plus complète où l'union du physique et du psychique s'oppose aux conceptions manichéennes, cartésiennes ou positivistes. Il est évidemment assez symptomatique que la psychologie des profondeurs ait toujours été vigoureusement combattue par le matérialisme marxiste. Mais le souci de « spiritualiser » la psychanalyse ne lui enlève-t-il pas sa rigueur scientifique? Si l'analyse dépend d'une connaissance intuitive par « empathie », si elle prend au sérieux la valeur expressive des symboles et des mythes; si le rapport entre l'analyste et l'analysé est un dialogue entre un « je » et un « toi », une intercommunication subjective qui

4. Comme celle du romancier Huxley et de tant d'autres, l'influence de Jung est due, pour une part, au fait qu'il rend acceptables la poésie et le prestige du sacré, tout en le désacralisant et en le vidant de son contenu. Les signes de cette influence sont nombreux. Voir par exemple C. G. JUNG, numéro spécial du *Disque Vert,* Paris-Bruxelles, 1955 : « Jung a exprimé en termes conformes à une époque scientifique, un aspect de la même expérience humaine décrite autrefois comme le Christ en soi, le Atman, la possibilité pour chaque homme de devenir Bouddha, un Illuminé transcendant et même créant les dieux » (p. 387). Ou encore *Hommage à C. G. Jung,* Revue *Synthèse,* décembre 1955 : « Dans la mesure où les modèles du Christ placés par le Créateur dans la profondeur de l'inconscient ne sont plus pris au sérieux, se trouve ainsi remise en question l'efficacité réelle de la rédemption » (p. 385).

5. Karl STERN, *La troisième révolution. Essai sur la psychanalyse et la religion,* Paris, Le Seuil, 1955, 238 pp.

ne réduit pas la personne au rang d'objet et mène au seuil de la charité; dans quelle mesure la psychanalyse est-elle encore une connaissance objective et non une intuition poétique ? Ces hésitations sont d'ailleurs inévitables au stade où nous en sommes d'une nouvelle situation de la psychanalyse dans une perspective anthropologique beaucoup plus complète. Il est très difficile actuellement de discerner les liens de continuité et de discontinuité qui unissent et distinguent les tendances inconscientes et les décisions personnelles. Le Dr Stern a recours au principe d'analogie, en comparant, par exemple, l'identification inconsciente avec l'identification au Christ : « Que nous considérions le Christ dans la vie sacramentelle ou le Christ en tant que cause exemplaire, ce qu'il faut retenir, c'est qu'il existe une remarquable analogie entre deux modes d'identification. Les lois que la psychologie des profondeurs a découvertes sur le plan naturel ressemblent étrangement à celles qui régissent notre développement spirituel. Bien sûr, l'idée que le surnaturel est analogue au naturel n'est pas neuve. Seulement, nous l'appliquons ici à de nouvelles données. Il semble raisonnable de penser que Dieu, pour communiquer avec l'homme, a emprunté la voie de notre intimité dernière, et qu'il s'est abaissé jusqu'à l'ultime et l'élémentaire en nous » (p. 189). Cependant, ces analogies restent toujours « mystérieuses et impénétrables ». Aussi l'auteur ne manque-t-il pas de souligner la différence des niveaux. « On constate donc que les critères de la médecine usuelle perdent toute signification dans le domaine de la vie spirituelle. Nous avons déjà dit que la psychiatrie comme la psychanalyse étaient également incapables de pénétrer le mystère de la personne, mais nulle part leur impuissance radicale n'apparaît mieux que devant les réalités surnaturelles » (p. 195). De même, lorsque l'on compare des phénomènes pathologiques et des phénomènes religieux, ne faut-il pas conclure d'une ressemblance superficielle à une identité profonde : « On peut tout d'abord dire que de deux phénomènes psychiques appartenant à la même catégorie, l'un peut être normal, l'autre pathologique. Leur structure est analogue, mais leur signification est différente et renvoie à des valeurs opposées »(p. 191).

Le Dr Nodet consacre au rapport de la psychiatrie et de la vie religieuse des pages qui enregistrent un progrès réel dans la conception de ce rapport. On regrette que l'auteur, si qualifié pour traiter ce sujet, ait limité un peu arbitrai-

rement sa brève étude à l'état religieux proprement dit[6]. Tout d'abord les principes méthodologiques sont soulignés. Une claire distinction des plans métaphysique et empirique, en effet, permet d'éviter maints jugements sommaires et certains conflits entre le psychiatre et le théologien. Il est acquis maintenant que des réactions infantiles peuvent persister dans les attitudes religieuses. Ici aussi l'on a recours au principe d'analogie. « Du fait de leur caractère analogue, les problèmes affectifs d'enfants peuvent persister chez l'adulte où ils s'expriment dans le vocabulaire propre à la morale et à la religion, sans que cependant l'individu ait accédé à une maturité affective adulte (p. 2). »

Il existe cependant d'autres points de vue psychiatriques fondés sur une distinction plus ferme entre le névrosé et l'homme normal ou sur une perspective psychologique et morale plus vaste que l'analyse freudienne. Pour sa part, l'auteur, après le Dr Odier, défend surtout la conception d'une « morale psychologique », c'est-à-dire d'un ensemble de valeurs implicitement engagées dans l'analyse elle-même : « La vérité intérieure, l'honnêteté vis-à-vis de soi et d'autrui, la prise réelle de la responsabilité de son destin et « celui des êtres qui nous sont confiés » (Dr Odier).

Le P. Beirnaert a critiqué cette conception en exigeant tout à la fois plus et moins : « A savoir l'assomption par un sujet du sens de ce qu'il dit et professe en parole et en acte[7]. » C'est-à-dire que l'analyse ne viserait pas seulement les conduites objectives, ni la normalité professée par le médecin, mais le dévoilement des intentions du sujet qu'elle fait émerger ainsi à sa propre vérité. Il n'est pas sûr toutefois qu'on n'en revienne pas ainsi à des critères tout subjectifs qui, par contre-coup, fassent retomber l'analyse dans un neutralisme moral dont on voulait la faire sortir. En définitive, ces discussions sur les nuances et les formes du contenu moral engagé dans l'analyse sont assez secondaires, bien qu'importantes. L'essentiel est de voir la psychanalyse située dans un contexte humain plus large.

Le problème est cependant loin d'être éclairci pour autant. En effet, dans les recherches qui se poursuivent aux fron-

6. Ch.-H. Nodet, *Psychiatrie et vie religieuse*, dans *Encyclopédie médico-chirurgicale*.
7. L. Beirnaert, *Psychanalyse et foi chrétienne*, dans *Études*, février 1956, 219-230, p. 229.

tières de la psychologie et de la religion, il sévit une tentation d'esquisser une synthèse trop harmonieuse entre le conflit inconscient et le péché, la cure analytique et le salut de l'âme. C'est à cette tentation que le Dr Wilfried Daim a succombé en essayant d'opérer une transvaluation de la psychanalyse [8]. L'auteur résume lui-même son intention fondamentale dans les lignes suivantes : « C'est de la constatation *empirique* du caractère d'absoluité inhérent à l'objet de la fixation et, par suite, de la nature *religieuse* des rapports entre la personne et l'objet de sa fixation, qu'a résulté, par voie de conséquence, tout le reste de mon étude (p. 401). » Il faudrait donc croire que le centre de la névrose est constitué par une déviation morale, un péché, et que la guérison est liée au rejet de « l'idole » et à la découverte de l'absolu réel. Il n'y aurait pas de névrose sans péché pas plus que de cure sans conversion. « *Nous n'avons de choix qu'entre l'insanité de la vie psychique et la preuve psychologique de l'existence de Dieu* » (p. 135). L'auteur écrit cependant, pour distinguer la confession de l'analyse, cette mise au point qui est en contradiction flagrante avec sa théorie, à savoir « que la névrose est, en définitive, un conflit avec Dieu » (p. 148) ; « la névrose a des causes psychiques qui se situent en dehors de la culpabilité personnelle. Il faut se faire à cette idée qu'il existe des inadéquations psychiques dont les causes sont de nature *psychique* (non corporelle), et dont l'homme cependant ne porte pas personnellement la responsabilité. Ces inadéquations psychiques s'inscrivent, avant tout, dans le champ d'action du psychothérapeute ; il est ici dans son domaine » (p. 398). C'est ici que l'auteur nous paraît beaucoup plus proche de la réalité des faits. Il est évident que l'équilibre psychique n'entraîne pas nécessairement la valeur morale, comme le déséquilibre ne présuppose pas une culpabilité réelle. Certains névrosés peuvent avoir une vie spirituelle très élevée et même être des saints. Une synthèse trop cavalière bloque donc des comportements qui appartiennent à des niveaux très différents du psychisme humain. Entre les fixations infantiles et les désor-

8. Wilfried Daim, *Transvaluation de la psychanalyse. L'homme et l'absolu*, trad. P. Jundt, Paris, Albin Michel, 1956, 430 pp. Nous évitons de nous étendre sur cet ouvrage qui a déjà fait ici même l'objet de critiques pertinentes. Voir A. Plé, et Ch. H. Nodet, dans *Supplément de La Vie Spirituelle*, n. 40, 1957, I; L. Beirnaert, *Psychothérapie d'agression et question religieuse*, dans *Études*, janvier 1957.

dres de la liberté interviennent d'autres structures psychologiques de la vie consciente que les freudiens oublient trop facilement. La grande erreur est de croire que l'on peut tout faire sortir immédiatement de l'inconscient comme un prestidigitateur tire des lapins de son chapeau. Or les psychologies de l'inconscient et les analyses thérapeutiques, quelles qu'elles soient, sont impuissantes à expliquer et à comprendre un acte religieux positif ou négatif : la grâce ou le péché, l'adoration ou le sacrilège. Il n'y a pas de continuité génétique ou structurelle parfaite entre les tendances inconscientes et les conduites qui relèvent de l'intelligence et de la liberté. Sans doute, l'auteur fait intervenir la philosophie de Heidegger, mais c'est pour la précipiter, elle aussi, dans l'océan des instincts. Or l'angoisse de Heidegger peut très bien n'avoir absolument rien de commun avec le traumatisme personnel de la naissance de Heidegger, ni avec les traumatismes identiques de ses disciples ; en un mot, elle n'est pas l'angoisse névrotique. Juliette Boutonier, dans son livre sur *L'angoisse,* avait admirablement distingué, il y a quelques années, une « angoisse de détermination », qui est le produit d'un traumatisme, et une « angoisse de libération » que l'homme peut et doit éprouver normalement devant les choix successifs de sa destinée.

Un pasteur américain, Anton T. Boisen[9], se demande également s'il existe une relation entre les crises des individus et des groupes et l'expérience religieuse. Selon l'auteur, les crises qui peuvent aller jusqu'à la névrose ou la psychose sont ambivalentes : elles peuvent être l'occasion d'une croissance de la personnalité ou conduire à différents stades de désintégration. Comme la religion est avant tout de nature sociale, elle est associée non seulement à des crises personnelles, mais aussi à des troubles sociaux. L'étude des sectes et des Églises traditionnelles, poursuivie ici dans la perspective du protestantisme américain, nous révèle que l'apparition de nouvelles sectes est liée à un état de détresse économique, tandis que les règles des Églises établies, par leur fermeté même, entraînent des conflits intérieurs qui alimentent les maladies mentales. Quelle est donc la relation entre la religion et la maladie mentale ? Il faut distinguer les

9. Anton T. Boisen, *Religion in Crisis and Custom. A Sociological and Psychological Study,* New-York, Harper and Brothers, 1955, 271 pp.

troubles qui restent ouverts à une solution positive et ceux qui se sont cristallisés dans une adaptation à la défaite et à l'échec. Seuls les premiers peuvent apparaître comme des incidents dans la croissance vers une personnalité plus adaptée. « Le malade qui essaie honnêtement de faire face à ses difficultés réelles possède une préoccupation religieuse marquée et des chances relativement sérieuses de guérison » (p. 5). De même, sur le plan social, les crises peuvent conduire à une nouvelle intégration des forces créatrices neuves aux institutions religieuses organisées. Ces principes pourraient être appliqués à la solution de la crise actuelle du monde.

Cet ouvrage, que l'on a qualifié de « psychologie sociale de l'expérience religieuse », est intéressant dans sa partie descriptive. Il est un excellent reflet, parfois même involontaire, de certains aspects de la situation religieuse américaine. La partie théorique est beaucoup plus faible. L'idée centrale de crise, considérée comme facteur du développement de la personnalité et de la religion, conduit à l'affirmation « que la religion est associée à la maladie mentale » (p. 41). Les symptômes pathologiques contiennent un conflit religieux et les crises religieuses se compliquent aisément d'accidents névrotiques ou psychotiques. L'auteur, en effet, s'appuie sur « le postulat que la personnalité a son fondement dans l'organisation sociale, et par conséquent dans la religion, et que la « santé mentale » est équivalente à la santé « morale » ou « spirituelle » (p. 21). Ou encore, « l'essence de l'expérience religieuse est le sens d'une union avec la communauté intériorisée des meilleurs ; et... l'essence de la maladie mentale est le sens de l'isolement et du bannissement de cette même communauté » (pp. 86-87). Ici aussi il y a un blocage de différentes structures de l'activité humaine qui demandent une analyse plus subtile. Il est manifeste tout d'abord que la maladie mentale par elle-même n'a pas de valeur religieuse positive, c'est-à-dire que les causes et les mécanismes de la maladie ne sont pas nécessairement de qualité religieuse. Les phobies, les obsessions, les doutes, les angoisses, c'est-à-dire les détériorations psychiques peuvent fournir un conditionnement qui excite une activité mentale partiellement intacte, — d'où l'impression de nouvelles découvertes dues à la maladie ; ou qui ranime des souvenirs et des habitudes antérieurs, — d'où un sentiment d'approfondissement des sens cachés dans les symboles. En outre, il est possible qu'un

malade, un mélancolique par exemple, puisse émerger de ses troubles et leur donner le sens global d'une épreuve ou d'une crise de développement; mais cet acte de transcendance est précisément une échappée hors de la mélancolie elle-même.

D'autres postulats de l'auteur, comme la formation de la personnalité par les influences sociales, la nature également presque exclusivement sociale de l'expérience religieuse, devraient être discutés. Enfin les remèdes proposés à la crise actuelle de la civilisation sont empreints de cette bonne conscience américaine, — « notre principal intérêt fut d'accomplir la justice et d'établir l'ordre » (p. 259) dont on n'a jamais fini de s'émerveiller.

Il y a vingt ans, le fameux cri de Mauriac : « Le christianisme ne fait pas sa part à la chair » avait quelque justification. L'enseignement courant en ce domaine était resté longtemps imprégné d'un reste de jansénisme et de puritanisme. Il n'en est plus de même aujourd'hui et l'on risquerait plutôt de tomber dans l'excès opposé. C'est un peu ce qui arrive au pasteur Cole[10] qui ajoute une unité à l'immense littérature préoccupée d'intégrer la sexualité dans la vie chrétienne. La première partie du livre envisage les doctrines traditionnelles depuis Jésus et saint Paul, en passant par saint Augustin, jusqu'à saint Thomas et le Concile de Trente. On passe ensuite à la pensée de Luther et de Calvin pour aboutir au catholicisme et au protestantisme contemporains. Ces analyses historiques sont consciencieuses et mesurées, bien qu'on pourrait leur faire des objections de détail, sur l'exégèse de saint Paul notamment. Cette tradition paraît à l'auteur imprégnée d'une tendance dualiste qui sépare la chair et l'esprit. La sexualité est considérée comme bonne sans doute, mais surtout comme une nécessité inéluctable, et non comme une valeur humaine et chrétienne. Les interprétations de Freud et de psychanalystes contemporains comme Karen Horney et Alexander vont permettre une « reconstruction critique » du point de vue chrétien. Celui-ci est fondé sur la création, le péché originel et la rédemption. Excellents principes, mais dont l'application morale est hésitante dans les vues de l'auteur. La pensée protestante, du moins ici, se trouve dans la situation étrange de refuser à l'amour humain la dignité de

10. William Graham COLE, *Sex in Christianity and Psychoanalysis*. New-York, Oxford University Press, 1955, 323 pp.

sacrement et de prôner une liberté sexuelle qui n'est pas normalisée par la loi naturelle. Aussi l'auteur ne voit pas pourquoi la polygamie ne serait pas un progrès « créateur » de l'avenir! Le seul critère de la relation sexuelle est qu'elle ait lieu entre deux personnes qui se traitent comme des sujets et non comme des objets. Pourquoi maintenir ce critère unique s'il n'est pas plus fondé que les autres ? L'auteur admet, en effet, les relations prénuptiales, le divorce, le contrôle des naissances, les moyens anticonceptionnels. Il justifie tout cela en faisant appel à une morale de l'amour contre la morale du légalisme, sans faire aucune distinction entre la moralité objective et la moralité subjective. Aussi les normes morales finalement s'identifient-elles bon gré malgré aux seuls critères biologiques. L'auteur est moins simpliste cependant que ce résumé le laisse supposer. On trouve dans ce livre provocant pas mal de notations justes, mais l'absence d'une théologie morale cohérente s'y fait cruellement sentir, et ce vide n'est pas comblé par une prétendue théologie biblique dont la souplesse est décidément surprenante!

Psychologie religieuse générale.

Psychology and Worship (Psychologie et culte)[11] se propose de décrire les principaux processus psychologiques qui sont à l'œuvre dans les différentes activités du culte, en entendant ce terme dans son sens le plus large. La source de l'aspiration vers Dieu se trouve dans les instincts. Ce qui différencie l'homme de l'animal, en effet, n'est pas l'instinct, mais la plasticité de ses modes d'expression qui sont dépendants du raisonnement et de l'expérience. Le culte est donc « une forme développée d'une tendance instinctive », ce qui est une explication psychologique un peu sommaire. Si l'on objecte qu'elle ne tient pas compte du surnaturel, l'auteur répond que le surnaturel n'est connaissable que par les facultés naturelles. Formulation à tout le moins maladroite. Il est évident que le surnaturel ne bouleverse pas l'usage normal des facultés, mais il n'est pas non plus réductible à leur exercice naturel. Exa-

11. R. S. Lee, *Psychology and Worship*, London, SCM Press, 1955, 110 pp.

minant les fondements du culte dans l'enfance, ce travail souligne la possibilité d'un mélange d'éléments infantiles dans les attitudes religieuses. Ce seront l'évasion et le retirement devant les difficultés de l'existence, la recherche d'un sentiment de sécurité en un Dieu qui est un substitut anachronique du père ou de la mère. Un chapitre intéressant sur l'usage des symboles en signale les avantages et les dangers. Les symboles, étant en liaison étroite avec l'inconscient et chargés d'affectivité, peuvent devenir des manifestations de refoulements et maintenir la division de la personnalité au lieu de l'unifier. Au contraire, si la symbolisation est dirigée par l'intelligence, par exemple à travers la méditation, elle permet à l'énergie psychique de servir de hauts idéals. La connaissance de Dieu est rattachée au surmoi, à l'idéal du moi et à l'image du père; aussi peut-elle prendre une direction infantile ou une direction adulte. La même ambivalence se retrouvera également dans la prière et la communion.

Le professeur Werner Gruehn [12] est à la fois un pionnier et un vétéran de la psychologie religieuse. Son ouvrage imposant sur *La religiosité du temps présent* synthétise de nombreuses et longues recherches. Un premier chapitre pose d'abord des questions de méthode. Il s'agit, en effet, de fonder en toute rigueur scientifique la psychologie religieuse. L'auteur se rattache à l'école d'O. Kulpe et à la *Denkpsychologie* qui étudie les fonctions supérieures de l'esprit et les contenus de la conscience. Parmi les phénomènes religieux fondamentaux sont étudiées la conversion, l'expérience religieuse elle-même avec ses oppositions et ses contrefaçons, la prière, la méditation, la pensée de Dieu, la conscience du péché. D'autres chapitres sont consacrés à la psychologie génétique, à la typologie, à la pathologie et à la sociologie de la religion.

Dans cette « somme », on retrouve les opinions d'auteurs classiques comme Starbuck et W. James, mais aussi des considérations plus neuves sur l'appropriation personnelle ou la valorisation dans l'expérience religieuse, dont on peut d'ailleurs se demander dans quelle mesure elles appartiennent encore à la psychologie expérimentale. Une partie originale du livre décrit toutes les attitudes négatives auxquelles a reli-

12. Werner Gruehn, *Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie,* Münster Westf., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1956, 590 pp.

gion peut donner lieu : la non-appropriation personnelle, l'incroyance, l'engourdissement, la fiction, l'autoritarisme. La négligence systématique des psychologies de l'inconscient appauvrit les descriptions génétiques du sentiment religieux qui restent assez imprécises. Il n'est plus très exact que sur la première période de la vie de l'enfant, la plupart des méthodes de la psychologie soient muettes. De même la typologie, qui revendique cependant elle aussi une très grande rigueur scientifique, est davantage axée sur les grandes attitudes de l'histoire religieuse (idéalisme, rationalisme, romantisme, etc.) que sur la caractérisation des individus. Il reste que cet ouvrage, par le nombre de ses thèmes et l'étendue de ses connaissances, est indispensable.

Thèmes particuliers

Enfance et conscience morale.

Le petit livre de Lilly Zarncke[13] a le mérite de poser plus de questions qu'il n'en résout. Il s'agit du développement de la conscience morale chez l'enfant. Les interprétations psychanalytiques peuvent poser un diagnostic, mais sont impuissantes à guérir le mal. Néanmoins, la psychologie peut rechercher « les facultés psychiques naturelles qui entrent en jeu lors des options morales ». S'il existe dans la nature humaine des dispositions constitutionnelles qui en facilitent l'éveil, cependant « l'homme ne naît pas avec une conscience toute formée ». Elle se constitue progressivement par l'assimilation de certaines représentations de valeurs. Ce processus d'assimilation des valeurs éthiques ne dépend pas seulement d'un enseignement théorique, mais des exemples de l'entourage qui concrétise ou méprise ces valeurs. Il n'y a pas un rapport rigoureux entre le niveau de conscience morale et celui de l'intelligence et de la volonté. Une intelligence pénétrante peut être indifférente aux valeurs morales et une volonté

13. Lilly Zarncke, *Enfance et conscience morale. Études psychologiques*, trad. H. Bourdeau-Petit, Paris, Éd. du Cerf, 1956, 60 pp.

puissante ne pas servir le bien. De même, inversement, la vie morale n'est pas favorisée par une faible vie instinctive. Dans un chapitre sur l'option morale, l'auteur dénonce les méfaits d'une éducation fondée sur le conformisme, la crainte, les conceptions négatives ou l'utilitarisme. Les étapes du développement moral sont difficiles à déterminer selon un âge précis. Mais il faut éviter les fixations à des mécanismes infantiles d'imitation ou de répétition par la formation d'un sens moral nuancé et adapté.

Gerhard Clostermann étudie la conscience féminine[14] en utilisant également les méthodes de la *Denkpsychologie*. Laissant de côté un questionnaire détaillé, l'auteur a fait rédiger à deux groupes de plusieurs centaines de jeune filles (p. 472) de dix à vingt et un ans une réponse aux questions suivantes : « Qu'est-ce que la conscience m'a dit ? », pour les plus jeunes ; ou « commandements et luttes de la conscience », pour les plus âgées. Ces « protocoles », selon le terme allemand, sont abondamment cités et classés mathématiquement. Par exemple, dans l'ensemble des cas, 99 sur 472 appartiennent au domaine de la religion. Ce qui signifie sans doute que 99 adolescentes sur 472, soit 20,8 % ont des préoccupations religieuses. Dans ce nombre, 48 % ont une réaction positive, 11 % une réaction négative, tandis que les « indécises » atteignent 40 %. Maintenant, si l'on considère les moyennes réparties d'après l'âge, on repère trois sommets : onze ans et demi (14 cas) ; seize ans et demi (8 cas) ; dix-huit ans et demi (10 cas). On peut donc situer le point culminant de l'expérience religieuse, à l'encontre d'auteurs moins précis qui le situent volontiers plus tard, entre onze et douze ans. Du moins, doit-on ajouter, dans la population recensée ici. C'est, en effet, l'envers de cette haute précision arithmétique ; elle n'est jamais valable que dans l'enclos restreint où l'enquête se déroule. Entre seize et dix-sept ans, c'est l'amour qui atteint le pic le plus élevé. Ces renseignements sont transposés en courbes statistiques dûment tracées. A vrai dire, ignorait-on que la petite fille est pieuse à douze ans et qu'à seize ans elle rêve au prince charmant ? Mais, sans doute, ce

14. Gerhard CLOSTERMANN, *Das weibliche Gewissen. Seine mannigfaltigen Erscheinungsweisen nach Formen, Wertinhalten und individueller Reifung. Eine empirische Untersuchung der Jugend weiblichen Geschlecht*, Münster Westf., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1953, 247 pp.

n'est pas assez de deviner l'âme enfantine, il faut aussi la mettre sous la cloche de Gauss. On pourrait toutefois se demander si elle y respire encore. Les diagrammes et les chiffres se poursuivent ainsi inexorablement. L'auteur n'entend pas cependant fournir une statistique de la conscience morale ou une image quantitative de l'objet de sa recherche. Son propos est de dégager les formes et les contenus de la conscience féminine. Il utilise notamment la typologie de Jaensch. Une telle étude, dans son ensemble est loin d'être infructueuse. Malgré tout, la conscience, surtout féminine, reste un peu accablée sous tant de chiffres!

Dans un ensemble sur le problème du père, dont il est impossible d'examiner en détail toutes les contributions, nous retiendrons celles qui concernent la psychologie religieuse. A. Köberle[15] intitule son article : *Dieu le Père, paternité et complexe du père dans la foi chrétienne.* L'idée de la paternité divine avec ses traits de puissance et de bonté a joué un grand rôle dans la formation de l'image du père telle que la représente la civilisation occidentale. Cette image est ambivalente et l'insistance unilatérale sur un de ses aspects risque de la fausser. Malheureusement, avec la disparition de la culture chrétienne, cette idée du père s'est affaiblie et les suites de la guerre n'ont rien fait pour la raffermir. Il importerait donc de recréer un sens vrai de la paternité et de la relation fils-père parce qu'elle est indispensable au développement de l'individu.

O. Häendler traite des *Projections inconscientes sur l'image chrétienne du Père et leur traitement pastoral.* Une projection mêle des éléments subjectifs à la représentation d'une réalité objective où, selon Jung, c'est la transposition d'un processus subjectif dans un objet. Il faut remarquer tout d'abord que les psychologues eux-mêmes voient souvent les réalités religieuses dans la lumière de leurs projections. Freud, à partir de son type d'incroyance, considère le Dieu chrétien comme une illusion; Jung en donne une interprétation gnostique et immanente, tel autre considère tout sous l'angle de la théologie protestante libérale; tel autre enfin projette le contenu positif de sa croyance à des normes transcendantes. Si bien que des travaux prétendument objectifs sont commandés par

15. *Vorträge über das Vaterproblem in Psychotherapie, Religion und Gesellschaft,* her. von W. Bitter, Stuttgart, Hippokrates Verlag, 1954, 238 pp.

des postulats : soit que nous n'ayons aucune connaissance objective; soit que nous n'ayons aucune connaissance du transcendant exempte de projections subjectives, soit enfin que ces projections jouent un rôle positif ou négatif. Mais il importe en tout cas d'en prendre conscience afin de limiter leur effet déformant et de les faire servir à une perception plus riche de la réalité qu'elles affectent. Il faut noter, en outre, selon l'auteur, qu'il existe des projections collectives constituées, par exemple, par les normes d'une Église. Peut-être pourrait-on se demander si la projection ne subit pas ici une extension abusive ? Il est néanmoins exact que la connaissance de ces projections doit mener à une foi plus forte et plus pure. Elles peuvent, en effet, poser soit une question de vérité, soit une question de santé de la foi.

Narcissisme.

On sait combien la légende de Narcisse amoureux de son reflet a inspiré de développements psychanalytiques. Grace Stuart, en puisant à des sources un peu disparates, a voulu réexaminer le problème du narcissisme et réinterpréter le mot et la chose [16]. Le narcissisme n'a rien à voir avec l'amour, il serait plutôt dépendant de l'instinct de mort qui enferme un être en soi-même dans la solitude et le désespoir. Causé par une mauvaise relation objectale, le narcissisme n'est pas primaire, mais secondaire ; il est une erreur de développement, une perversion dans laquelle un être reprend à son compte l'absence d'amour dont il a souffert. « Comme une disposition aimante est la conséquence naturelle d'une relation aimante, ainsi le narcissisme est le résultat non-naturel d'une relation de frustration et d'abandon. » Comment ne pas dégager cette profonde leçon qu'il faut donner aux êtres assez d'amour et de bonheur pour qu'ils aient le courage de s'accepter eux-mêmes, parce qu'ils ont été acceptés par autrui. Une fois de plus une recherche psychologique peut éclairer les soubassements naturels et l'importance absolument vitale de la charité.

16. Grace Stuart, *Narcissus. A psychological Study of self-love,* London, Allen and Unwin, 1956, 166 pp.

Direction spirituelle et caractérologie.

Fondée sur la caractérologie de Heymans et Le Senne, la recherche entreprise par le P. Simoneaux et patronnée par le P. Godin[17] est très consciencieuse. Un questionnaire adressé à cinq cent soixante-trois séminaristes sur leurs désirs et leurs réactions en face de la direction spirituelle, et dont les réponses sont calculées statistiquement, permet d'ajouter quelques précisions caractérologiques aux conseils traditionnels. La direction ne peut que gagner à s'adapter aux différents types de caractère et un travail comme celui-ci est un pas important dans cette voie. Soulignons dans les conclusions l'estime dans laquelle la direction spirituelle est tenue dans la population envisagée et les motifs surnaturels qui commandent cette estime. On constate, toutefois, qu'avec l'âge la conscience des facteurs humains qui jouent dans cette relation devient plus grande et conduit à une exigence critique plus grande.

Mystique et phénomènes extraordinaires.

Il existe de curieux témoignage de la faim spirituelle qui travaille notre époque. L'intérêt pour les sectes religieuses, les groupes ésotériques et occultistes, les méthodes du yoga, en est une manifestation, même si elle est déviée. L'exercice en contemplation[18] que nous avons sous les yeux s'efforce de tracer un chemin vers une union réelle et consciente avec Dieu, en s'appuyant sur la tradition anglicane, mais élargie jusqu'à pouvoir englober tout esprit contemplatif. Les dangers qui menacent ce genre d'efforts et de synthèses sont évidents. On y insiste trop sur l'expérience sentie des réalités divines et sur les techniques psychologiques qui doivent y introduire presque nécessairement. On oublie que la grâce de

17. Henry J. Simoneaux, *Spiritual Guidance and the Varieties of Character*, New-York, Pageant Press inc., 1956, 248 pp. Le P. A. Godin a présenté des extraits et les conclusions de cet ouvrage dans *Nouv. rev. théol.*, 1956, n. 3, 271-291.
18. R. G. Coulson, *An Exercise in Contemplation*, London, John Murray, 1956, 175 pp.

Dieu est libre dans ses dons et que l'on n'atteint vraiment Dieu que dans la foi. L'auteur, qui est anglican, est plus ou moins conscient de ces dangers puisqu'il se propose de donner un fondement biblique et théologique à la contemplation et de la rattacher au Christ et aux sacrements. Aussi ce livre, dans son ensemble, peut-il être bienfaisant. Il rappelle avec insistance que le christianisme est une question de vie et d'engagement réel, et non pas seulement la matière d'un assentiment intellectuel et d'une spéculation. Peut-être se soucie-t-on trop peu de répondre aux aspirations mystiques diffuses chez nos contemporains et à leur désir de perfection. Mais dans quelle mesure la vie dans la foi doit-elle être consciemment expérimentée et produire des effets psychologiques ? La foi nous promet-elle de toujours trouver la joie, la paix, la sagesse, l'unité intérieure au niveau de l'introspection ? Un appel à la contemplation doit respecter la transcendance de Dieu et le caractère profondément mystérieux de la vie dans la foi et ne pas passer sous silence l'aspect militant et nocturne de l'homme et de la vie.

Ailleurs, on nous invite à une expérience en profondeur[19] qui est une transcription psychologique de ce que l'on appelle en termes religieux la vie intérieure ou l'expérience spirituelle. Il s'agit d'entrer en contact avec ce centre profond de l'âme d'où jaillit une énergie créatrice qui permet de se transformer soi-même, de changer les relations avec autrui et de substituer à toutes les formes d'oppresion totalitaire une communauté de consciences vivantes et responsables. Les thèmes de la psychologie de Jung : les types psychologiques, les archétypes, l'intégration de soi réalisée par un symbole d'unité fournissent les instruments de cette découverte de l'autre côté de la conscience. L'œuvre du poète Eliot et celle de l'historien Toynbee contribuent également à l'élaboration de cette « méthode mythique ». Les mythes, en effet, ont un étrange pouvoir dynamique. C'est en affrontant ces mythes ou ces archétypes que l'homme apprend à se connaître soi-même et qu'il reçoit cet influx d'énergie qui est capable de le transformer. Cette méthode, on peut aussi l'appeler une « technique constructrice », un équilibre vital d'éloignement de la banalité et de retour aux tâches de l'action, une tension de dégagement et

19. P. W. Martin, *Experiment in Depth. A Study in the Work of Jung, Eliot and Toynbee,* London, Routledge and Kegan, 1955, 275 pp.

d'engagement. La lumière intérieure des Quakers fournit une confirmation à une telle méthode.

Que dire de ces aventureuses synthèses devenues si fréquentes entre la science, la psychologie et la religion ? Elles trahissent souvent dans l'inquiétude actuelle une recherche poignante d'une signification absolue de l'existence. Quel est le rapport de ces idéologies souvent composées comme des cocktails avec la foi ? Il est certain que, sincèrement vécues, elles peuvent ouvrir une brèche dans « le bagne matérialiste » où beaucoup sont enfermés. N'est-ce pas à travers un tel mélange de psychologie, d'héritage chrétien déformé, d'histoire des religions, de poésie et d'anthropologie que certains contemporains retrouvent le goût et le sens de quelques vérités spirituelles. Par ailleurs, les idéologies de ce genre peuvent compter parmi les perversions et les dégradations les plus dangereuses de la foi. Il est toujours outrecuidant de porter des jugements sur l'histoire. Pour autant que l'on s'y risque, ces produits idéologiques synthétiques, qui se prennent pour les préfigurations de l'avenir, apparaissent comme les résidus d'une époque rationaliste attaquée dans son assurance. Faire sa part au spirituel, — à condition que l'on puisse, non pas y croire, mais l'expérimenter —, et lui tracer des avenues scientifiques entre les bordures de la sociologie et de la psychologie. Comme l'a écrit profondément Mircéa Eliade : en face de la foi authentique, toutes ces prétendues révélations sont « périmées » au moment de leur naissance.

Un exemple typique et plus malheureux encore de cette mentalité est visible dans *Une année de grâce* [20], anthologie où voisinent les textes les plus contradictoires des auteurs les plus opposés, sans que l'éditeur semble avoir un instant conscience des contradictions qu'il accumule. C'est évidemment l'expérience qui est censée réconcilier ces pensées divergentes, choisies et arrangées « pour exprimer une humeur au sujet de Dieu et de l'homme ». Une humeur! Comme l'a fort bien exprimer le critique du *Spectator*, une telle expérience n'est qu'une « masse tremblotante de sensibilité sans un atome de structure osseuse ».

20. Victor GOLLANCZ, *A Year of Grace. Passages chosen and arranged to express a Mood about God and Man*, London, Penguin Books, 1955, 576 pp.

Gerda Walther, dans sa *Phénoménologie de la mystique*[21], applique la méthode phénoménologique à l'analyse de la mystique. Disciple de Husserl, comme Hedwige Conrad-Martius en philosophie de la nature et Edith Stein en métaphysique, elle rejette le psychologisme qui limite l'expérience aux donnés sensorielles et essaie d'établir la possibilité d'une expérience qui s'inscrirait immédiatement dans l'être spirituel de l'homme. Les phénomènes parapsychologiques de télépathie, de présence avec les vivants et les morts lui paraissent à ce point de vue très significatifs, bien qu'ils restent très différents de l'expérience mystique elle-même. Ces phénomènes démontreraient néanmoins la possibilité d'une expérience d'autrui qui n'a pas recours aux sens et aux images. L'auteur utilise également la distinction entre le corps, l'âme (*Seele*) et l'esprit (*Geist*). « Le monde du spirituel est une région en soi qui comprend aussi l'essence (*Grundwesen*) spirituelle de l'homme ». Il existe donc une communication immédiate de personne à personne au delà des manifestations sensibles liées au corps et qui sert de fondement à l'expérience de Dieu comme Personne. Toutefois cette union ne peut jamais être conçue comme une identité avec l'essence divine. Cet essai original et pénétrant qui tente d'analyser l'expérience mystique en faisant appel à des catégories et à une méthode neuves n'entraîne cependant pas la conviction. Les phénomènes métapsychiques, et leur explication ou leur interprétation plus encore, sont très incertains. Quant à la trichotomie, on peut se demander si elle résiste à une critique philosophique rigoureuse.

Il est très heureux que les nombreuses études du P. Thurston continuent à être rassemblées en volume. Un ouvrage antérieur sur les esprits et les revenants vient d'être traduit en français[22]. Un nouveau recueil est consacré à des « mystiques surprenants » et aux phénomènes religieux extraordinaires[23]. Ainsi la vie et les écrits d'Anne Catherine Emmerich et de Maria de Agreda sont passés au crible d'un sain esprit critique. Ces deux cas sont à relever spécialement, car *La*

21. Gerda WALTHER, *Phänomenologie der Mystik*, Freiburg i. B., Walter Verlag, 2e éd. aug., 1955, 264 pp.
22. H. THURSTON, *Esprits frappeurs et revenants*, Avignon, Aubanel, 1956, 266 pp.
23. H. THURSTON, *Surprising Mystics*, ed. by J. H. CREHAN, London, Burns and Oates, 1955, 238 pp.

douloureuse passion de la première et *La cité de Dieu* de la seconde sont encore fort lus, et souvent sans esprit de discernement. Or, le P. Thurston montre bien que ces prétendues révélations constituent un mélange inextricable de vérités et d'erreurs qui ne peut relever tel quel d'une origine divine. Une fois de plus on souligne la difficulté de distinguer les faits préternaturels de certains phénomènes pathologiques. « Le problème est si complexe, écrit l'auteur, et la nécessité d'une large expérience en psychologie morbide si grand qu'il est impossible de ne pas déplorer la légèreté avec laquelle un certain type douteux de mysticisme est souvent présenté au monde comme la manifestation d'une haute sainteté. » En outre, les patientes recherches du P. Thurston semblent indiquer qu'il faudrait davantage tenir compte dans le discernement du préternaturel de la possibilité de certaines expériences métapsychiques.

Cette possibilité est confirmée par le P. de Tonquédec[24] qui étudie la question avec plus de sérieux qu'on ne le fait d'ordinaire du côté catholique dans un excellent petit livre. « Longtemps, nous avons rangé les récits de ces prodiges sur le même rayon que les contes de fées. Cela ne nous est plus possible... Et nous ne croyons pas qu'un esprit sincère, et *qui consent à s'informer*, puisse garder cette attitude. Personnellement, il ne nous a été donné de constater, de façon directe et certaine, qu'un nombre restreint de phénomènes, assez cependant pour nous convaincre que la métapsychique n'est pas un vain mot et nous disposer à admettre, sur les faits qu'elle étudie, la témoignage d'autrui quand il nous a paru solide » (p. 17).

Par contre, le professeur Lhermitte, dans son livre sur *Le problème des miracles*[25], ne semble guère favorable à l'intervention éventuelle de certaines forces psychiques inconnues, du moins dans la question des guérisons extraordinaires de maladies organiques. « Quant à faire intervenir « des forces inconnues » : ondes, fluides, magnétisme, force vitale dynamisée, ce n'est là que rêveries dépouillées de tout appui dans l'observation et l'expérimentation telles que les concevait Claude Bernard » (p. 121). C'est pour cette raison sans doute

24. Joseph DE TONQUÉDEC, *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*, Paris, Lethielleux, 1955, 133 pp.
25. Jean LHERMITTE, *Le problème des miracles*, Paris, Gallimard, 1956, 232 pp.

que le professeur n'admet pas qu'il puisse exister des cas naturellement explicables de lévitation. Dans les cas douteux, il faudrait plutôt avoir recours à la supercherie ou à la prestidigitation. L'impression de bilocation, au contraire, serait explicable par un mécanisme psychophysiologique. On trouvera également dans cet ouvrage des remarques très nuancées sur le problème général du discernement du miracle.

Il semble toutefois, malgré l'opinion si autorisée du professeur Lhermitte, qu'il faille tenir compte, avec une extrême prudence, de certains phénomènes parapsychologiques. Ceux-ci sont encore mentionnés dans un ensemble de travaux consacrés par le Groupe Lyonnais d'études médicales à l'étude du merveilleux[26]. Une première contribution explore les notions d'improbable, d'impossible, de hasard, de rationnel. Elle substitue au déterminisme absolu le concept de légalisme : « Tout se passe suivant des règles fixes, bien que rien ne se passe qui ait été décidé d'avance et une fois pour toutes. » De même les autres concepts scientifiques ont une relativité assez grande pour ne pas exclure a priori l'intervention de l'insolite. Les attitudes en face du merveilleux sont diverses, elles vont du désir imprudent au refus injustifiable. Quelques saines règles de méthode, comme de ne pas confondre le mécanisme avec l'agent, les conditions d'apparition d'un phénomène et sa cause véritable, aideront à un discernement plus subtil. Les auteurs étudient ensuite les structures sociales et mentales qui conditionnent la croyance au merveilleux. Un long chapitre sur les pseudo-possessions démoniaques éclaire les illusions faciles en ce domaine. Enfin des précisions médicales, scripturaires et théologiques abordent le miracle proprement dit. Une certaine imprécision flotte sur ce recueil. Qu'est-ce qu'on entend en définitive par ce terme très vague de merveilleux ? Et pourquoi donner tant d'importance aux sous-produits du miracle, aux erreurs et aux illusions et si peu aux faits et à leurs règles d'interprétation ? Il y a sans aucun doute pas mal à glaner dans cet ensemble pour celui qui désire réexaminer le miracle dans un contexte plus vaste, mais ces préliminaires, si précieux soient-ils, ne remplacent pas l'absence de la philosophie et laissent les problèmes en suspens.

26. *Médecine et Merveilleux*, Paris, Spes, 1956, 279 pp.

Médecine et morale.

Les développements de la médecine, surtout en certains de ses aspects biologiques ou psychologiques, posent quelques nouvelles questions à la morale. Des précis de médecine pastorale s'efforcent d'y répondre. On y trouvera des chapitres inexistants dans les traités anciens sur l'insémination artificielle, la psychothérapie et certains traitements médicaux ou chirurgicaux assez récents. L'abondante production du Dr Niedermeyer, particulièrement importante puisqu'il y apporte sa triple compétence de médecin, de juriste et de philosophe, continue de s'étendre. Le précis d'hygiène pastorale [27] étudie des questions d'hygiène en relation avec les sacrements, la vie du prêtre, le ministère, l'état du mariage et la vie sexuelle. On retrouve les même qualités dans la traduction du *Précis de médecine pastorale* [28]. Le Dr Niedermeyer travaille à la lumière d'un grand principe qu'il appelle la méthode universaliste, selon laquelle rien de ce qui est vrai médicalement parlant ne peut être faux du point de vue de la morale. Il y a pour lui une corrélation parfaite, du moins en principe, entre l'équilibre physique et psychique et l'équilibre moral.

Le traité du P. Paquin [29] est peut-être de forme plus scolaire et moins soucieux de nuances scientifiques. Il vise surtout à donner des principes et des solutions clairs. Mais ici aussi on constate un visible souci de répondre à de nouveaux problèmes.

Conclusions méthodologiques

Il est fréquent à notre époque que l'on tire des conclusions philosophiques, religieuses ou mêmes culturelles de certaines hypothèses scientifiques qui n'y mènent pas nécessairement.

27. A. Niedermeyer, *Compendium des pastoral Hygiene*, Wien, Verlag Herder, 1956, 393 pp.
28. A. Niedermeyer, *Précis de médecine pastorale*, trad. L. Brevet, Mulhouse, Éd. Salvator, 1955, 574 pp.
29. Jules Paquin, *Morale et médecine*, Montréal, 1955, 489 pp.

Albert van Eyken[30] s'efforce de montrer que certaines vérités de sens commun de la philosophie ou de la religion ne sont pas aussi vite qu'on le croit battues en brèche par la science. Ni Copernic, ni Darwin, ni Freud ne diminuent la dignité de l'homme et, d'autre part, son humilité est puisée à des sources plus profondes que la petitesse de la terre, l'instabilité du monde physique ou notre parenté animale. L'auteur plaide donc en faveur de la validité de notre expérience sensorielle, du libre arbitre contre l'abus du déterminisme, de la distinction entre le normal et le pathologique. Il le fait avec mesure bien que la dimension de son essai ne lui permette pas de développer des questions si difficiles.

Le statut scientifique de la psychologie religieuse reste une de ces questions de méthode qui ne sont jamais entièrement résolues. Est-il possible d'appliquer les méthodes de la psychologie empirique à la conscience religieuse, laquelle, prétendait Scheler, leur échappe par définition ? Le livre très important de Stephen Strasser sur *Le problème de l'âme*[31] apporte indirectement une contribution décisive à notre question. Cet ouvrage est non seulement une confrontation de la phénoménologie husserlienne et du thomisme, mais aussi une analyse des objets et des méthodes respectifs de la psychologie métaphyique et de la psychologie empirique. Or, la possibilité d'une psychologie religieuse dépend précisément de la portée exacte de la psychologie empirique. Celle-ci, nous dit-on, ne peut porter ni « sur l'âme spirituelle, ni sur la conscience ». « Cet acte, l'*actus transcendentalis*, qui constitue l'essence de notre moi spirituel, ne peut devenir l'objet d'aucune recherche objective, empirique. » Mais cet acte spirituel, d'une part, subit un développement ; il traverse les zones du biologique et du vital, les conditions qui sont liées à une vie spirituelle dans un monde matériel ; d'autre part, l'intériorité de conscience s'exprime dans le monde extérieur. Aussi l'expérimentateur pourra décrire « sous quelles formes la réalité spirituelle s'incarne et s'objective ». Il y aura « des sciences objectives

30. A. van Eyken, *The Status of Man in the Universe*, London, Longmans Green Co., 1956, 128 pp.

31. Stephan Strasser, *Seele und Beseeltes*, Wien, Franz Deuticke, 1955, 253 pp.; *Le problème de l'âme. Études sur l'objet respectif de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique*, trad. Jean-Paul Wurtz, Biblioth. Phil. de Louvain, Paris-Louvain, Desclée, 1953, 257 pp.

du spiritualisé », mais elles sont toujours incapables d'atteindre « l'intériorité authentique ». En suivant ces analyses, on voit quel serait le rôle précis, mais limité, d'une psychologie religieuse. Cet ouvrage suscitera inéluctablement des discussions, mais c'est dans la mesure où il est, chose rare, un livre nécessaire.

La Sarte-Huy.

Augustin Léonard, o. p.

COURRIER DES LECTEURS

J'ai été vivement intéressé et fortement ému à la lecture de la lettre d'une abonnée publiée dans le *Courrier des lecteurs* du *Supplément de la Vie Spirituelle* (n° 40, 1er trimestre 1957, pp. 108-109). Je n'ai nullement l'intention d'instituer une critique des deux articles cités où les deux auteurs, se plaçant dans des perspectives différentes, traitent, l'un de « sanctification », et le second de perfection. Pour dissiper toute ambiguïté sur le plan du droit (rapports de la perfection et de la sainteté) et du fait (cas du P. Libermann), qu'il nous soit permis de noter :

1) Que la sainteté authentique inclut la plénitude, toujours relative, de la vie divine en nous, la perfection héroïque des vertus, la perfection de la charité (sans oublier la conception si riche de saint Thomas sur la connexion des vertus);

2) que la sanctification, dont la mesure est réglée par les grâces prévenantes de Dieu, les efforts personnels qu'elle suscite et l'amour qui les rend méritoires, est ouverte à *toutes* les âmes; qu'elle doit être entreprise et poursuivie dans un climat de ferveur et de confiance;

3) que, chez le P. Libermann, le déséquilibre nerveux ne fut jamais accompagné de déséquilibre psychologique, moral ou spirituel (erreurs de jugement, égarements du cœur, oscillations de la volonté, chutes morales, troubles du caractère) et qu'on ne saurait évoquer son cas pour canoniser une *sain-*

teté de l'échec qui recouvrirait *l'échec de la sainteté*, ou pour justifier des défaillances personnelles qui, en raison du psychisme, ne sont pas totalement imputables au sujet, mais sont néanmoins des défaillances.

Ces précisions étant données, votre correspondant a raison de s'encourager en pensant à cet homme crucifié qui fut, parmi les hommes, l'un des exemples les plus impressionnants de la patience dans l'épreuve, de la ferveur dans l'amour. S'il est *un maître spirituel pour tous, et l'un des plus grands,* il est, pour les anxieux, les angoissés, les inquiets, les malades, un clinicien génial. Il a mis au point, dans le contexte de la plus ferme théologie, cinquante ans avant sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, une doctrine de la confiance dont la valeur thérapeutique s'avère d'une extrême efficacité. Je me permets, à l'intention de votre correspondant, de citer ces textes qui se passent de tout commentaire :

> Vous vous plaignez que vous n'avez plus rien que la confiance en Notre-Seigneur; c'est-à-dire vous vous plaignez de posséder tout, car avec la confiance en Jésus, qu'est-ce qui peut vous manquer ?... Ayez donc confiance, mais ayez-en *avec surabondance.*
>
> Il faut noyer tous vos défauts dans *une mer de confiance* en Jésus et Marie.
>
> Ne vous laissez pas tromper par l'ennemi, qui voudrait vous enlever *ce grand trésor* de la confiance filiale et enfantine.
>
> Là où il y a de la confiance, là aussi on peut compter qu'il y a de l'amour, et la grandeur de l'amour peut se mesurer sur celle de la confiance.
>
> Remarquez bien que votre confiance ne doit pas être fondée sur votre sainteté, mais sur la pure miséricorde, sur la bonté et la tendresse de votre cher Père et de votre très chère Mère. Plus vous êtes misérables, plus ils sont pleins de miséricorde.

Le P. Libermann, qui aurait pu tomber dans le désespoir, s'est abîmé dans cette mer de confiance. Il n'est pas le saint du déséquilibre, ni le saint du miracle, mais le saint de la confiance héroïque, dont la figure doit être montrée aux hommes désespérés de notre époque. Il a été donné au monde comme un signe de la toute puissance de la grâce et de la force créatrice de la confiance.

Je m'excuse de ces quelques lignes hâtives, en attendant de

pouvoir livrer aux âmes, pour leur réconfort, et aux esprits, pour leur réflexion, deux travaux en préparation :

— *L'expérience religieuse et la doctrine spirituelle du Vénérable P. Libermann* et *La sainteté et le caractère selon le Vénérable P. Libermann.*

Daignez agréer, mon Révérend Père, l'expression de mes sentiments de religieux respect.

P. Blanchard,
Professeur de psychologie aux
Facultés catholiques de Lyon.

NOS PRINCIPAUX DÉPOSITAIRES :

Allemagne :

Dokumente Verlag
Offenburg-Baden
Weingartenstrasse 8
C.C.P. Karlsruhe 677-01

Argentine :

La Casa del Libro
844, Paraguay
Buenos Aires

Belgique :

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
Bruxelles 4

Brésil :

Livraria duas Cidades LTDA
Caixa Postal 433 *Sao Paulo*

Canada :

Periodica, inc.,
5090 avenue Papineau
Montréal 34 P. Q.

Garneau, 47, rue Buade
Québec
Abonnements pour tous
77, rue d'Aiguillon, Québec

Égypte :

Ed. Bassili
5, rue Ancienne Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*

Glaser, Boîte postale 215 *Le Caire*

Espagne :

Insula, Carmen 9
Madrid

Grande-Bretagne :

Blackfriars Publications
Woodchester Lodge
Woodchester Stroud, Glos.

Duckett, Catholic Bookseller
140, Strand *London W. C. 2*

Hollande :

Librairie Coebergh
Ged Oude Gracht 74 *Haarlem*

Meulenhoff et C°
Beulingstraat 2-4
Amsterdam C.

Italie :

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via Pio X, 8 *Roma*

Desclée et C°
Piazza Grazioli n° 4
Roma 117

Liban :

Librairie A. Chehab et C°
Boîte postale 398 *Beyrouth*

Portugal :

Uniao Grafica
Rua Santa Marta 48 *Lisboa-N*

Suède :

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

U. S. A. :

The International News Company
131, Varick Street *New York 13*
Moore Cottrell Subs. Agencies
North Cohocton N. Y.
St Benet Library
506 S. Wabash avenue
Chicago 5 Ill.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Imp. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 2e trim. 1957. — Impr., n° 1578.